Die unendliche
Sclaverey
Gottes und der gesunden Vernunfft

bey dem bißherigen

Und von dem Herrn Abt Schubart

weiter erläuterten Begriff

von der

Freyheit der menschlichen Seele.

Franckfurt und Leipzig 1764.

Vorbericht.

Daß der Begriff von der Freyheit eines Geistes ein Hauptbegriff ist in denjenigen Wissenschafften und Erkäntnissen, welche man sittliche nennet/ ist ausser zweifel/ und was bekantes. Dieses hat auch d. Hl. Abt Schubart veranlasset/ sich die Mühe zu nehmen/ den Begriff von der Freyheit/ Den die rechtgläubigen Gottesgelehrten und scharfsinnigsten Weltweisen angenommen/ wie seine eigene Worte sind/ durch einen neuen und besondern Vortrag klärer und unwiedersprechlicher zu behaupten, welches von ihm im vorigen Jahr in einer Schrifft geschehen: Gedancken von der Freyheit der menschlichen Seele: Helmstädt und Halle 4. wie nun die Absicht dieses berühmten Lehrers hierbey gewesen, von diesem wichtigen Begriff alle Gründlichkeit zu zeigen/ und sol-

chen

chen ausser allen Zweifel zu setzen; so wird es sowohl Demselben als jedem Liebhaber gründlicher Erkäntniß nicht misfallen, daß ich hier einige mir nicht geringscheinende Zweifel dagegen, nebst einigen Anmerckungen bekannt mache. Würden diese Zweifel hinlänglich gehoben und beantwortet werden können; so würde gedachter Begriff destomehr Gewißheit erhalten, ausserdem aber wieder hochgedachten berühmten Schrifftstellers vermuthen noch von einer nicht geringen Ungewißheit gedrucket werden, oder sich dessen Unrichtigkeit gar an Tag legen.

Ein Haupt Zweifel und Einwurf gegen den Begriff d. Hl. Abts, welcher auch gegen die neuen Begriffe von der Freyheit, da man unter derselben eine blinde Willkührlichkeit des Geistes verstehet, statt hat, ist unter andern diese, daß GOtt keine Freyheit zu kommen kan, sondern derselbe der allergröseste Sclav von seiner Weisheit, Gütigkeit und Gerechtigkeit ist: Denn die Freyheit soll ein Vermögen eines Geistes seyn, ein wollen und nicht wollen herfür zu bringen, davon das Gegentheil möglich ist, weswegen GOtt, wenn er eine Frey-

heit haben sollte, auch dasjenige müste wollen können, was seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit entgegen, welches aber unmöglich, wie dieses ad §. 53. deutlich erhellen wird.

Weil ich andre wenige Bogen zu dieser Schrifft gewidmet, so habe ich in manchen nicht weitläufftig und ausführlich genug seyn können: deswegen will ich hierbey erinnern, wo ich meinem Leser nicht deutlich genug seyn sollte, besonders, wo ich meines Begriffes von der Freyheit gedencke, daß man hierinne mehr Licht und Erläutrung in meiner Schrifft: der HErr und Knecht 16. Bog. 8. finden werden.

Erf. den 16. Juny 1764. C. L. L.

Der

Ad. §. 1.

Der HErr Verfasser hält für so schwer, den wahren und richtigen Begriff von der Freyheit zu bestimmen, als eine Art des Vortrags zu beobachten, die deutlich und hinlänglich genug ist, jederman zu überzeugen, daß das die Freyheit sey, was man dafür ausgiebet. Er erzehlet hier auf die Erforderungen; welche ein Verfasser voraus setzen muß, der von der Freyheit der menschl. Seele zu schreiben unternimmet. Er erinnert alsdenn, daß er nicht gesonnen, eine neue Lehre von der Freyheit vorzutragen; Er werde sich an die bekannte Lehre der rechtgläubigen Gottesgelehrten und scharfsinnigsten Weltweisen halten, und nur eine andere Art des Vortrags gebrauchen. In dem folgenden §§ gedencket er der Nothwendigkeit, einen allgemeinen Begriff von der Freyheit, den alle Menschen verstehen, und alle Partheyen annehmen können, voraus zu schicken. Den er hierzu für bequehm achtet, ist dieser: die Freyheit des Menschen ist eine Eigenschaft desselben, die ihm freyer oder moralischer Handlungen,

einer Zurechnung seiner Thaten, und folglich auch der Belohnungen, und Strafen fähig machet. Hierauf führet er den unterschiedenen wortgebrauch, Freyheit, an, welche aber keine sittliche Freyheit, die er zu erklären suche, bedeute.

Ad §. 4. Hier komt der gelehrte Herr Verfasser auf die Erklärung der moralischen Handlungen. Er saget: jedermann weis es, daß moralische Handlungen diejenigen sind, die man entweder gut oder böse nennet. Es ist wohl wahr, daß alle moralische Handlungen entweder gut oder böse sind/ weil sich alle moralische Handlungen auf den Endzweck des verständigen Subjects beziehen, oder eine Verhältniß zu solchem haben, aus welchen Verhältniß sie entweder gut oder böse werden: Aber deswegen sind nicht alle gute und böse Handlungen moralische Handlungen: z.E. die ich im schlaf oder Traum thue. Diese können ein Verhältniß zu meinen Entzweck haben, wodurch sie gut oder böse werden: aber sie geschehen nicht von mir aus Erkänntniß ihrer Verhältniß zu meinen Endzweck, oder zu einer meiner Absichten, weswegen sie also keine moralische Handlungen sind. Gedachte Erkäntniß der Verhältniß rc. ist allein das wahre

re Merckmahl moralischer Handlungen, Daher ob einer gleich weis, was gute und böse Handlungen aus einem so wohl deutlichen als undeutlichen begriffe, sind, deswegen hat er noch keinen Begriff, keinen undeutlichen vielweniger deutlichen, von moralischen Handlungen. Auch daher werden Handlungen nicht gut, weil sie einer gewissen Regel oder Vorschrift gemäß sind, und im Gegentheil nicht böse, wie d. Hl. Verfasser wieder annimmet: Denn ich kan für eine böse Handlung einen Abscheu haben, aber um noch ein größer Ubel zu vermeiden, als das ist, daß schon an der Handlung klebet, Durch einen bösen Gesetzgeber, die Handlung zu begehen, verbunden werden. Die Handlung ist also böse, ich mag sie begehen, oder unterlassen. Ich kan der Gewalt des falschen und bösen Gesetzgebers nicht wiederstehen, und also muß ich das kleinere Ubel dem größern vorziehen. Es ist diese Handlung, ich mag sie begehen oder unterlassen, moralisch, weil sie sich auf meinen Endzweck beziehet, welches ich erkenne, aber dessen ungeachtet ist sie in beyden Fällen böse. Das kleinere Ubel ist wohl in Ansehung eines größern ein relativisch Gut, ausserdem aber in allen andern Betracht ein Ubel.

Ferner saget d. Hl. Verfasser: Man setzet bey „ diesen Regeln eine wirckende Ursache voraus,

„ die vermögend ist, die vorgeschriebene Handlung,
„ aber auch das Gegentheil zu thun: eine Ursache,
„ die sich durch das Gesetz bestimmen lässet, die
„ dadurch bestimmte Handlung zu vollziehen, und
„ das Gegentheil zu unterlassen. Dergleichen Ei-
„ genschafften findet man weder an den Bewegun-
„ gen der Cörper, noch an andern Handlungen,
„ welche den moralischen ausgeschlossen werden,
„ ob sie gleich sonst nach gewissen Regeln geschehen.
„ Ein Cörper beweget sich nach Gesetzen, aber diese
„ Bewegungen sind nothwendig. Nach dem Lau-
„ fe der Natur ist es ihm nicht möglich, sich anders
„ zu bewegen ꝛc.

Mich deuchtet, daß hier d. Hl. Verfasser auch nicht die moral. Handlungen richtig characterisiret: denn in allen diesem haben sie eine völlige Aehnlichkeit mit den nicht moralischen: z. E. man lege in die Wagschalen A und B, in jede ein H; so stehen sie in wagrechten Stande: Man gebe einem gleichwichtige Bewegungsgründe, eine Handlung so wohl zu thun als zu unterlassen; so wird er sich zu keinem bestimmen können. Man lege in A noch 1. Lth. Gewicht; so wird B in die Höhe gezogen werden: Man gebe diesen Menschen noch einen Bewegungsgrund zu den vorigen, die Handlung zu thun; so wird er sie nothwendig thun. Man lege in die Wagschale B.

2 Lth,

2 Lth / ingleichen wenn ich durch Unterhaltung meiner Hand ꝛc. einen Theil der Last des Gewichts A habe; so wird A in die Höhe gezogen werden. Dieses wird auch bey dem Menschen in Ansehung der moralischen Handlung geschehen: wenn ich ihm aufs neue stärckere Bewegungsgründe gebe, die Handlung zu unterlassen, oder wenn ich von dem Gegentheiligen Bewegungsgründen wegnehme; so wird er nun die Handlung unterlassen. Wenn ich ferner bey dem Menschen nicht auf die Stärcke der Bewegungsgründe sehe, NB, die sie bey ihm haben; so halte ich es für zufällig, daß er die gedachte Handlung thut / oder unterlässet. Wenn ich aber diese Stärcke weis; so erkenne ich auch die Nothwendigkeit bey ihm, die Handlung zu thun, oder zu unterlassen: dieses kan ich aber nicht so wohl mit Gewißheit erkennen, weil ich ihm nicht in das Herze sehen kan, als wie mit dem Gewichten in den Waagschalen, weswegen nur die moralischen Handlungen mehr Zufälligkeit zu haben scheinen als die nicht moralische oder mechanische der Cörper. Ich kan also auch dieses für kein Merckmahl der moralischen Handlungen ansehen / daß das Subjeckt auch das Gegentheil

davon thun kan: denn die Nothwendigkeit entstehet allezeit aus dem zureichenden Grunde, wie die Zufälligkeit, wenn keiner vorhanden. Und wie die moralische Handlung sowohl als die nicht moralische durch ihren zureichenden Grund nothwendig wird; so erkenne ich auch ihre Nothwendigkeit, wenn ich den zureichenden Grund davon einsehe: erkenne ich diese nicht; so halte ich eine wie die andere so lange, als ich solchen nicht erkenne, für zufällig. z. E. So ferne wir die Bewegungsgründe und ihre Stärcke bey dem Abraham, seinen Sohn zu opfern, nicht erkennen; so scheinet uns diese Handlung zufällig: Abraham konnte beschlüssen, seinen Sohn so wohl zu opfern, als nicht zu opfern. Weil aber die Liebe Abrahams gegen GOtt weit stärcker war als die Liebe zu seinem Sohne; so war jene Handlung nothwendig: und wer dieses bey ihm erkannte, der sahe die Nothwendigkeit ein, daß er seinen Sohn opfern würde, und müste, und daß er diese Handlung unmöglich unterlassen könnte. Der wahre Unterscheid hier unter moralischen und nicht moralischen Handlungen bestehet nach meinen erachten darinne, daß jene ihre Bestimmung erhalten und ihre Relative zum Entzweck, oder zu einer Absicht des Subjecktes,

jecktes,

jecktes, die dasselbe sich vorstellet: diese aber aus einer Relation zu der thätigen oder wirckenden Kraft des Cörpers, der sie herfür bringet.

Ad. §. 5. no: 1. Hieraus folget, schlüsset d. Hl. Verfasser, daß die Freyheit ein Vermögen der Seele sey, als eine wirckende Ursache zu handeln. Der Schluß ist so weit richtig, aber er lässet sich nicht umkehren: Denn der Verstand, die Urtheilungskraft, der Witz rc. sind auch Vermögen der Seele wodurch sie als eine wirckende Ursache handelt, ob gleich bey solchen keine Freyheit. Eine äusserliche Ursache, die in die Seele wircket, hebet so wohl das Vermögen zu handeln bey ihr auf, das man Freyheit nennet als diejenigen Vermögen, die aus ihrer Erkänntnißkraft entstehen: Denn das Vermögen, oder vielmehr Fähigkeit zu leiden ist dem Vermögen zu handeln entgegen: und eine äusserliche Ursache, gegen die sich die Seele leidend verhalten soll kan nicht als Ursache eines Vermögens zu handeln angesehen werden.

„ No: 2. Eine Handlung, saget d. Hl. Verfasser, „ die ihren unmittelbahren Grund in der Sub„ stantz selbst hat, der sie zugehöret, wird eine „ freywillige und ungezwungene That genennet. „ Da nun die Freyheit der Seele zu kommet, in

so

„ so ferne sie eine wirkende Ursache ist; so kan man sie „ auch ein Vermögen nennen, freywillig und unge„ zwungen zu handeln. Die Wirckungen des Verstandes und der Vernunft haben aber auch ihren unmittelbahren Grund der Kraft der Seele, und erfolgen also ungezwungen, nehmlich durch keine äuserliche Ursache bestimmet, freywillig oder sponte: allein dieses Vermögen der Seele, also freywillig zu handeln gehöret nicht zu ihrer Freyheit. Wenn ein Thurm oder ein Haus übern Haufen fället, davon der Grund in dem Thurm oder Gebäude, nehmlich in seinem Alter und Verlegenheit lieget; so saget man der Thurm ist sponte, von sich selbst ungezwungen, ohne äuserliche Gewalt übern Haufen gefallen. Er hat also auch das Vermögen, über dem Haufen zu fallen, gehabt, aber deswegen ist sein zusammenfallen keine moralische Handlung, und kein Zeichen einer Freyheit. Daß man diesem Thurm keine Freyheit zueignen kan, wegen dieser Handlung, kommt daher, weil er keine Absicht bey dieser Handlung gehabt, noch weniger dieselbe aus einer *Relation* zu einer Absicht vollzogen, wie dieses auch bey den Handlungen des Verstandes und der Vernunft statt hat, weswegen dieselben keine moralische oder freye Handlung genennet werden können.

„ Nr. 3. Setzet d. Hl. Verfasser aufs neue

alle

„ alle äusserliche und innerliche Nothwen-
„ digkeit der Freyheit entgegen, und erfor-
„ dert zu derselben eine Zufälligkeit als ein
„ nothwendiges Stück: allein da jede
„ Handlung ihren zureichenden Grund ha-
ben muß, und dadurch nothwendig wird,
auch ohne solchen unmöglich erfolgen kan,
wie d. Hl. Verfasser eingestehen muß, weil
er den Satz des zureichenden Grundes an-
nimmet; so fället alle Zufälligkeit der Hand-
lung, daß sie entweder begangen oder unter-
lassen wird, weg, so bald NB ein zureichen-
der Grund von derselben vorhanden ist.
Also schlüsset die Freyheit nicht alle Nothwendigkeit
aus. Wir müßen nur den Unterschied unter
der natürlichen und sittlichen, so wohl äus-
serl: als innerlichen machen. Eine innere sitt-
liche Nothwendigkeit ist allezeit bey der Freyheit, die
äusserliche aber schräncket sie ein. Die natürli-
che unter ihren Umständen ist ihr nur entge-
gen wovon in folgenden. D. Hl. Verf. saget
aber §. 3. No 1. zu eben der Zeit, da man
uns äuserlich zeiget, etwas wider unsern
willen zu thun, sind wir doch moralischer
Handlungen fähig. Er verstehet aber hier
die Verbindung, oder eine äuserl. sittliche
Nothwendigkeit, und dieses hat Grund,
aber eigentlich ist der äuserliche Zwang ei-
ne

ne äuserliche natürliche Nothwendigkeit, womit keine Freyheit bestehen kan.

No: 4. Die Unrichtigkeit des hier behaupteten Satzes lässet sich aus obigen sattsam urtheilen.

Ad. §. 8. Hier kommt d. Hl. Verf. auf das zweyte angenommene Merckmahl der Freyheit, daß sie eine Eigenschafft sey, die uns der Zurechnung unsrer Thaten fähig machet. Einem etwas zurechnen, oder zuschreiben heisset denselben für die Ursache daran erkennen. Also schreibet oder rechnet man dem Alter des Thurms zu, daß er eingefallen. Es ist dergestalt die Zurechnung eine natürliche, die d. Hl. Verf. eine metaphysische nennet, oder eine sittliche, nachdem die Ursache und Handlung oder Würckungen natürliche oder sittlich ist. Wenn nun aus der Freyheit lauter moralische Handlungen entstehen; so hat auch die sittliche Zurechnung derselben nur bey der Freyheit statt. Hier erfordert wieder d. Hl. Verf. daß eine Handlung, die uns sittlich zugerechnet werden soll, von keiner äuserlichen oder innerlichen Nothwendigkeit herrühre: in Ansehung der natürlichen hat es unter seinen Umständen seine Richtigkeit, aber in Ansehung der sittlichen wird es mit Grunde geleugnet, weil diese

Noth-

Nothwendigkeit die Freyheit nicht aufhebet, wie vorhin schon erinnert / und aus folgenden erhellen wird.

Ad. §. 9. Die Freyheit / saget d. Hl. Verf. soll uns auch Belohnungen und „ Straffen fähig machen. Er nimmet hier „ diese Wörter in genauer Bedeutung, nehmlich für Bewegungs-Gründe, die mit Handlung von einem Obern willkührlich verknüpfet werden, und schlüsset davon mit Recht Gott aus / weil er keinen Obern erkennet: Allein davon sind auch nothwendig alle diejenige Geister ausgeschlossen, die aus Erkänntniß der wahren innern Sittlichkeit der Handlungen dieselbe begehen, oder unterlassen: Denn jede Handlung ist an ihr selbst gut oder böse, und wer hinlänglich ihre Beschaffenheit erkennet, Dem dienet das Gute und böse Derselben zu einer hinlänglichen Belohnung und Straffe, wenn wir diese Wörter dergestalt in weitläufftiger Bedeutung nehmen. Eine äuserliche Sittlichkeit kan nur mit denjenigen Handlungen verknüpfet werden, Deren innere Sittlichkeit von denenjenigen nicht erkannt und empfunden werden kan, Denen sie zu begehen oder zu unterlassen obliegen.

Ad. §. 10. Nach meinen Gedancken hätte

d. Hl.

d.Hl. Verf. besser gethan, gleich seinen Begriff von der Freyheit zu erklären, und sich auf solche Umwege nicht zu begeben. Mich dünckt, ich würde eine unnöthige Weitläufftigkeit begehen, wenn ich einem einen Begriff von Gott machen, und solchem aus zwar unleugbahren Wahrheiten, die dennoch nur Folgen seines Begriffes wären, herleiten wolle, aber gezwungen wäre, damit zurück auf den wahren Grund zu gehen, wobey dennoch der Begrief nicht vollständig würde: als wenn ich sagte, er sey dasjenige Wesen, das diese Welt aus einem Nichts herfürgebracht, das meine Tritte und Schritte von Ewigkeit erkannt, das mich alles Guten, dessen ich fähig, theilhafftig mache ꝛc.

Ad. §. 13. So viel ich weis, verstehet man unter Neigung und Abneigung eines Geistes, was d.Hl. Verf. durch wollen und nichtwollen verstehen will: deswegen wird auch der Wille durch eine Neigung erkläret, welche Wörter aber derselbe für uneigentliche Redens-Arten hält.

„ Ad. §: 17. Hier fraget d.Hl. Verf: wo-
„ mit wollen wir die Selbstthätigkeit der
„ Seele in ihrem Wollen und Nichtwol-
len

„ len beweisen? Er meinet, daß die Erfahrung, worauf sich einige berufen, nun hinlänglich sey? Wenn wir also auf dieselbe, saget er, wollten; so müsten wir die Sache in Zweifel lassen. Er führet hier zur Erläuterung das bekannte Gleichniß des Baile vom Wetterhahn an. Hiergegen habe ich keinen Zweifel: allein da d. Hl. Verf. §. 18 dieses a priori beweisen will; so entstehet bey mir erst ein Zweifel. Er suchet es daher zu beweisen, weil die Seele eine Substantz sey. Sie hat also wohl eine Kraft, die sich durch Handlungen äusert und äusern kan: es folget aber daher nicht, daß das Wollen dahin zu rechnen. Er meinet daß man gegen seinen Beweis nichts einwenden könne, wenn man nicht leugnen wollte, daß die Seele eine Substantz sey, und wenn man also nicht ein Spinoziste seyn wollen: Allein der Wetter-hahn ist eine Substantz, und seine Bewegungen rühren demnach nicht von seiner eigenen Bestimmung her. Könnte man denn nicht sagen, den guten Willen des Menschen erweckete ein guter Genius, und den Bösen ein schwarzer, oder ein Teufel? der Mensch könnte doch immer glauben als der Wetterhahn des Baile, der Wille rühre von ihm selbst her: und dieses hätte statt, obgleich

die Seele eine Substanz/und durch ihre Gedancken und Vorstellungen wircksam wäre. Allein wir können von einer andern Seite beweisen, daß das Wollen der Seele ihr eigen sey. Wir haben einen Endzweck, wie solchen jedes verständiges Wesen haben muß, welcher die letzte Regel und das letzte Ziel unserer sittlichen Handlungen. Dem Menschen eignet man das bestreben, seine Vollkommenheit oder Glückseeligkeit zu befördern als seinem Endzweck zu welches d. Hl. Verf. auch nicht in Abrede. Der Endzweck eines Geistes, er mag nun bestehen, worinne er will, ist ihm vermöge seiner Natur nothwendig / daß er solchen nicht ablegen, und einen andern annehmen kan, es müste denn eine Aenderung in seiner Natur vorgehen. Nun urtheilet ein jeder Mensch und jeder Geist nach diesem alles Gute und böse: was er für ein Mittel davon erkennet, das will er nothwendig, und was er für eine Hinderniß davon urtheilet, das verabscheuet er nothwendig; so nothwendig als er die Erreichung des Endzwecks verlanget. Indem ich nun allezeit bey mir erkenne, daß aus diesem Grunde das Wollen und Nichtwollen bey mir entstehet; so kan ich dadurch gewiß seyn, daß das Wollen und Nichtwollen aus der Krafft meiner Seele / und nicht von einem Eindruck einer andern und frembden Krafft entstehet. Wenn ich aber darauf nicht sehe / sondern nur bloß auf die Neigungs Gründe / die ich bey mir spüre; so kan ich mich ja überreden, diese Neigung könne so wohl nicht vorhanden

seyn

seyn, als sie vorhanden ist, und könne also von einem andern wesen in mir erwecket werden, wie nicht weniger die Vorstellung des Gegenstandes als gut oder böse.

Ad. §. 21. Hier behauptet d. Hl. Verfasser, daß „ das wollen und nichtwollen der Seele durch ihre „ Kraft oder Vermögen nicht allein könne bestim- „ met werden, sondern es müsse ein Bewegungs- „ Grund dazu vorhanden seyn, warum sie eben die- „ ses wolle und jenes nicht wolle, und daß dieser „ Bewegungs Grund in der Vorstellung des Gu- „ ten und bösen des Gegenstandes bestehe. Ich habe dargegen nichts einzuwenden: aber mich düncket, daß man die Sache folgender weise weit deutlicher vorstellen könnte. Ein jeder Geist, und eine jede vernünftige Seele haben eine Grundregel in allen ihren Handlungen und Absichten, die sie dadurch zu erfüllen suchen, welche der Endzweck derselben genennet wird. Und weil ihnen vermöge ihrer Natur das Bestreben nach der Erfüllung ihres Endzwecks nothwendig ist, weil derselbe den letzten Grund aller ihrer Handlungen und Absichten in sich fasset; so musten sie nach den Mitteln und der Anwendung derselben zu seiner Erfüllung so wohl als nach wegraumung der Hindernisse seiner Erfüllung bemühet seyn. Jenes heissen

Güter und diese Ubel; Derowegen ist eine Nothwendigkeit vorhanden, daß sie gegen das Gute geneigt, und vom Bösen abgeneigt sind. Diese Neigung heisset der Wille, und diese Abneigung der Nicht- oder Wiederwille. Derowegen muß jeder Geist und jede vernünftige Seele nothwendig das Gute so sehr, und so nothwendig wollen, und das Böse so sehr, und so nothwendig verabscheuen, oder nichtwollen; als so sehr, und so nothwendig sie die Erfüllung ihres Endzwecks, worinne ihre Glückseligkeit bestehet, und woher solche entstehet, verlangen oder darnach natürlich bestrebet sind. Wenn sie also etwas wollen sollen, muß es ein Gut seyn, oder wenn sie etwas nicht wollen sollen, muß es ein Ubel seyn; Derowegen können sie sich nicht eher gegen einen Gegenstand bestimmen, denselben zu wollen oder nicht zu wollen, bis sie erkennt haben, daß er im ersten Fall ein Gut, und im andern ein Ubel ist. Diese Erkäntniß oder Vorstellung des Guten und bösen ist also der Grund von ihrem Willen und Nichtwillen in Ansehung dieses und jenes Gegenstandes, der daher der Bewegungsgrund dazu genennet wird, weil ausser solchem dieselben unbestimmet bleiben. Also ist eine Nothwendigkeit bey jedem Geist und jeder vernünftigen Seele vorhanden, daß sie in abstracto das Gute will, und das böse verabscheuet: und zwischen diesem Willen

und

und Nichtwillen je abstracto und der Ausübung desselben, wenn sie einen Gegenstand für gut oder böse erkennen, ist eben diese Nothwendigkeit vorhanden/ dergestalt, daß wenn man diese wegnehmen oder leugnen würde, man dadurch jene auch wegnehmen und leugnen müste, welches aber unmöglich seyn kan, da ein jeder Geist und jede vernünftige Seele die Erfüllung ihres Endzwecks nothwendig suchen. Diese Nothwendigkeit, die bloß ihren Grund in der Natur des Geistes und der vernünftigen Seele in Ansehung ihrer Neigungen und der daher abhangenden Handlungen hat, nenne ich mit andern die innere sittliche Nothwendigkeit. Es ist daher der Wille und der Nichtwille ohne eine solche Nothwendigkeit nicht zu dencken. Kurtz es ist mir innerlich sittlich nothwendig, daß ich das Gute will/ und das Böse nicht will, und daß ich dieses und jenes will oder nicht will; so bald als ich solches für Gut im ersten Fall, oder für böse in andern Fall erkent habe.

Ad. §. 23. Hier zeiget d. Hl. Verf. die abgeschmackheit der Zufälligkeit des Willens: Mich düncket, aus jetzt gezeigter Nothwendigkeit, lässet sich diese Absurdität noch mehr begreiffen: den wenn es nothwendig ist, daß ich gegen Zwey mir gleich scheinende Güter gleich geneigt seyn muß; so kan daher un-

möglich eine Zufälligkeit mit dieser Nothwendigkeit bestehen, daß ich mich sowohl zu einem als zu dem andern bestimmen könte, ohne daß vorhero von einer Seite die Bewegungsgründe gefallen, oder gewachsen sind.

Ad.§. 24. Hier suchet d.Hl. Verf. alle innere „ Nothwendigkeit, und also auch die sittliche, bey „ dem Willen zu wiederlegen. Er leugnet zwar erstlich „ nicht, daß der Wille durch einen Bewegungsgrund „ bestimmet oder genöthiget werde, aber er meinet, „ daß daher noch keine innere Nothwendigkeit fliesse. „

Nr. 1. Deswegen, daß der Bewegungsgrund zufällig ist, wird gedachte Nothwendigkeit nicht gehoben: Es ist zufällig, daß ich mir diesen und jenen Gegenstand vorstelle, oder daß er mir gegenwärtig ist, aber hier ist auch kein Bewegungsgrund, indem diese Nothwendigkeit aus der Erkenntniß des Guten und bösen des Gegenstandes entstehet. Es ist ferner zufällig, daß ich mir diesen Gegenstand als gut oder böse vorstelle, nachdem meine Absicht ist, oder nachdem ich eine Einsicht in die Verhältniß des Gegenstandes zu meiner Absicht habe: Denn 1) wenn ich meine Absicht fahren lasse; so verschwinden die Güter und Ubel zugleich, die in Ansehung dieser Absicht mir Güter oder Ubel waren: fasse ich eine Absicht, die meiner vorigen entgegen; so werden mir meine vorige Güter zu Ubeln, und meine vorige Ubel zu Gütern:

2) daher

2) daher entstehet, daß zwey und mehrere Menschen, die verschiedene Verstandes-Kräfte, aber einerley Absichten haben, einen Gegenstand verschieden ansehen einer als ein Gut, der andre als ein Ubel, der dritte als ein größer Gut als der erste, der vierte als ein kleiner Ubel als der Zweyte. Dieses alles ist der gedachten innern sittlichen Nothwendigkeit nicht entgegen.

„Nr. 2. Aus dem, was d. Hl. Verf. voraus setzet, „schlüsset er: a) daher wenn gleich ein Bewegungs„grund zu wollen da ist; so hat die Seele doch die „Krafft, diesen Gegenstand nicht zu wollen, oder „auch das Gegentheil zu wollen. b) Die Bewe„gungsgründe stellen den Gegenstand nur von einer „Seite vor, dazu sich der Wille von selbsten zu nei„gen pfleget. Sie lencken denselben nur auf diese „oder jene Seite, jedoch auf keine gewaltsame Art, „sondern allemahl so, daß er des Bewegungsgrun„des ungeachtet auch nicht wollen kan: c) denn der „Wille bleibet in dem Zustande, daß er wenigstens „seinen Entschluß aufschieben kan ꝛc. a) Auf solche „Weise wäre aber der Bewegungsgrund kein Bewegungs- oder Bestimmungsgrund, sondern es beruhete blos bey der Seele, wozu sie sich bestimmen wollte. Wenn man dieses schlechterdings annehmen würde; so wäre es die Meynung d. Hl. Geh. R. Daries, oder d. Hl. Verf. müste einen Grund aus der Kraft der Seele angeben, warum sich der Wille eben gegen diesen Gegenstand oder gegen das Gute bestimmte, und nicht zum Gegentheil. Vermögen dessen, was ich Ad. §. 21. angemercket

mercket und angeführet habe, ist unleugbahr, daß der Geist nothwendig das Gute wollen und das Böse verabscheuen muß, daß er nicht anders kan. Daraus fliesset aber nicht eine solche Nothwendigkeit, daß wenn er ein größer Gut erkennet, und ihm bey diesem und jenem die Wahl gelassen ist, daß er das kleinere nothwendig noch wollen müsse: Nein, denn ein Verhältniß desselben zu einem grössern Gut wird es ein relativisch Ubel, daß er alsdenn nicht wollen kan, aber nicht weiter als in Relation zu einem grössern Gut. Nach d. Hl. Verfassers Gedancken könte man eine Absicht haben, und dessen ungeachtet die Mittel dazu nicht wollen, aber die Hindernisse davon begehren: das wäre aber so viel als die Absicht nicht haben. So viel mir an der Erreichung der Absicht gelegen ist; so viel ist mir nothwendig an den Mitteln dazu und ihren Gebrauch gelegen: ich kan nicht gleichgültig gegen solche seyn, oder solche aus den Augen setzen.

Aus b) scheinet wiederum, als wenn d. Hl. Verf. dem Willen eine dariesische Willkühr zueignete, die doch allen seinen vorigen Sätzen entgegen. Der Wille soll sich selbst, gleichsam willkührlich, gegen den Gegenstand neigen. Allein der Wille ist eigentlich

gentlich nicht ehe da als die Vorstellung des Guten: da entstehet er erst. Als ein natürlicher Mensch habe ich meine eigene Vollkommenheit zum Endzweck (wie man insgemein annimmet): Ein Heiliger die Vollkommenheiten Gottes, die er zum Mittelpunckt seiner Handlungen und Absichten machet. Daß ich meine Vollkommenheit und der Heilige die Vollkommenheit Gottes (solchen nehml. gemäß zu leben) zum Endzweck machen, setzet eine Neigung zum Grunde, die bey mir die Eigenliebe und bey dem Heiligen die wahre Liebe gegen GOtt genennet wird. Diese necessitiret mich und den Heiligen zu ihrer Erfüllung oder zur Erreichung unserer Endzwecke. Wenn wir nun Mittel erblicken, unsere Liebe befriedigen zu können; so ist es nothwendig, daß bey uns eine Neigung dargegen entstehet, welche Neigung erst der Wille genennet wird. Es entstehet daher erst der Wille aus der Erkäntniß des Guten oder des Mittels der Befriedigung unserer Liebe, oder der Erfüllung unseres Endzwecks.

c) Wenn ich nicht nach dem Guten greife, das mir vorlieget; so ist es gewiß ein Zeichen, daß ich noch zweifle, ob es ein Gut, oder daß ich fürchte, es möchte mir zum Ubel werden. Daher ich noch eine neue Untersuchung desselben erfordere, ehe ich wircklich einen Entschluß fasse.

Nr. 3. saget d. Hl. Verf. a) Siehet man „

„auf den verderbten Zustand des Men-
„schen; so erhellet noch deutlicher, daß die
„Bewegungsgründe keine unwiderstrebli-
„che Herrschaft über den Willen haben.
„b) Er siehet das Bessere, und begehret
„das Schlimmere: und so viel weniger
„kan man sagen, daß ihm diese Bewegungs-
„gründe zum Guten nöthigen. c) Durch
„die Wiedergeburt bekomt er das Vermö-
„gen den Bewegungsgründen zu folgen,
„die ihme der Geist GOttes an das Herze
„leget„. a) Der Mensch nach seinem Ver-
derben hat einen ganz andern Endzweck als
GOtt / und welchen GOtt von ihm for-
dert. Was ihm daher nach seinem eigenen
Endzwecke gut ist / das ist böse nach dem
Göttl. und umgekehrt. Da nun aus dem
Verhältniß zum Göttl. als dem wahren
Endzweck nur alle wahre Güter entstehen,
und beurtheilet werden können, und aus des
Menschen eigenen Endzweck, nach seinem
eigenen Verderben nur lauter falsche Gü-
ter entstehen, und er alles natürlich nach
solchem schätzet, und beurtheilet; so ist er
auch ganz natürlich zu falschen Gütern, die
er zwar für wahre halten kan, geneigt, und
von den wahren Gütern als Uebeln / weil
sie seinem falschen Endzwecke entgegen ste-
hen /

hen, nothwendig nach seinem Verderben abgeneigt. Daraus folget aber der Schluß nicht, daß die Bewegungsgründe keine unwiderstrebliche Herrschaft über den Willen hätten, und ihm nicht nothwendig lenkten. b) Er kan zwar das wahre Gute vermöge der heil. Schrift und der Predigt sehen, aber er erkennet es nicht als ein wahres Gut, und begehret das Böse, weil er es für gut hält. Das Kind siehet den Zucker und den Dukaten, aber es greifet nach dem ersten, weil es dessen Werth mehr als des andern kennet. Also greifet der natürliche Mensch nach dem Gift, und lässet die Arzeney stehen, für der ihm eckelt. c) Durch die Wiedergeburt wird der Mensch ein anderes Geschöpf: Er leget seinen falschen Endzweck, seine Creaturliebe ab, und machet den Göttl. Endzweck zu seinem, indem er ihm anfängt wahrhaftig zu lieben. Was ist alsdenn Wunder, daß er nunmehro dasjenige hasset, was er vorhero geliebet, da er jetzt eine ganz andere Regel seines Willens erhalten, und angenommen hat!

Ad. §. 25. „Hier widerleget d. Hl. Verfasser Adam Bernds oder Christian Melodius Meynung von der Nothwendigkeit des Willens durch die Bewegungsgrün-

„de.

„de. Er saget, dieser Schriftsteller behaup-
„te eine physicalische Nothwendigkeit. Ich
„habe nun zwar diese Schrift nicht gele-
„sen, und glaube daher mehr, daß dHl.
„Verfasser diese Nothwendigkeit physica-
„lisch nennet als gedachter Melodius, weil
„keine solche Nothwendigkeit zu denken
„durch die Verknüpfung des Vermögens
„deutlich zu denken und zu wollen. Er sa-
„get, dieser Schriftsteller verwerfe den morali-
„schen Einfluß. Aber kein anderer kan statt ha-
„ben, wenn man sich die Sache nur so vorstel-
„let, wie man soll. Der Verstand thut hier
„nichts mehr, als daß er mir den moralischen
„Einfluß, den dieser oder jener Gegenstand bey
„mir hat, oder die Verhältniß desselben zu mei-
„nem Endzweck, deutlich vor Augen stellet.„
Durch die Wahrnehmung dieses Verhält-
nisses wird meine Seele gegen diesen Ge-
genstand alsdenn nothwendig geneigt, den-
selben als ein Mittel zu ihren Endzweck zu
begehren, je mehr er dazu beyträget, und
jemehr meine Seele die Erreichung ihres
Endzwecks verlanget. Wie mein Verstand
nothwendig überzeuget wird, und der
Ueberzeugung nicht widerstehen kan, wenn
ihm die Gründe deutlich vorgeleget wer-
den, woraus ihn die demonstrirte Wahr-
heit begreiflich; so ist es mit einer Seele in

Anse-

Ansehung der Liebe, die ihr beywohnet beschaffen: So bald sie ein Mittel zu Befriedigung ihrer Liebe gewahr wird; so bald wird sie nothwendig gegen solches geneigt, und äussert einen Willen. Jene Nothwendigkeit heisset die logikalische, wie diese die moralische. Weil mir des Bernds Meynung nicht weiter bekannt, als wie sie der Herr Verfasser anführet; so kan ich noch nicht urtheilen, daß sie mit meinen Begrif von der innern moralischen Nothwendigkeit übereinkommet. Was ich hier anführe, thue ich zur Erläuterung meiner Gedanken, aber nicht zur Vertheidigung des Bernds Meynung, damit man solche nicht vermenge.

„ Hl. Verfasser saget in der Folge: In Absicht auf die Theologie lehrete Melodius, daß „der Mensch durch seine Werke gerecht werden „müßte, und daß er folglich auch die Göttlichen „Gebote halten könte. Nichts war ihm zuträglicher, diese Meynung behaupten zu können, „als die Lehre, daß der Wille durch die Urtheile „des Verstandes zum Wollen unwiderstreblich „genöthiget würde.„ Ich muß es glauben, daß dieser Schriftsteller diese Meynungen geheget habe; aber sie fliessen nicht aus seiner Lehre vom Willen, wenn er sie auch

da

da abgeleitet hätte: denn wie schon mehr gedacht, beruhet die Moralität hauptsächlich auf dem Endzwecke und nicht auf dem Verstande: dieser zeiget nur der Seele die Verhältnisse der Gegenstände zu solchem. Wenn das wahr wäre, daß die Erkäntniß des wahren Guten und des Bösen von einem ausser Irthum sich befindenden Verstand herrührte; so müßte ein Philosoph und ein Teufel viel tugendhafter als insgemein die Menschen seyn: allein so ist ofte ein Gelehrter noch lasterhafter als Ungelehrte: und der Teufel ist ein Teufel, wenn er gleich eine Erkäntniß von GOtt und der Welt hat, als ein Heiliger im Himmel. Der Grund von dem ersten ist, weil er ein böß Herze hat, und einen Endzweck der mehr dem Göttl. entgegen als der Ungelehrte: und von dem andern, daß sein Endzweck dem Göttl. gerade entgegen. Daß der Heilige im Himmel alle wahre Güter für wahre Güter erkennet, und will, davon ist die Ursache daß sein Endzweck mit dem Göttl. einerley ist. Daher wenn wir einen unendlichen Verstand hätten, aber niemalen unsere Vollkommenheit zum Mittelpunkt oder

zur Regel aller unserer Handlungen, die man freye nennet; so wäre es in Ewigkeit nicht möglich, daß wir die Gebote GOttes erfüllen könten: Liebe GOtt von ganzem Herzen und deinen Nächsten als dich selbst, wodurch wir auch kein einzig göttlich Gesetz erfüllen könten. Haben wir aber nur einen einfältigen oder gemeinen Bauerverstand und einen Endzweck mit GOtt; so beobachten wir diese Gebote so vollkommen und mit dem größten Vergnügen, als vollkommen uns unser Verstand auf unsern Schritten erleuchten kan. Wenn also Bernd dieses aus dem Einfluß des Verstandes im Willen geschlossen; so ist offenbar, daß er falsch geschlossen: und d. Hl. Verfasser fehlet nicht weniger, weil er meynet, daß diese Meynungen also verknüpft wären.

Ad. §. 27. D. Hl. Verfasser suchet hier die physikalische und moralische Nothwendigkeit zu erklären. Eine physikalische Nothwendigkeit zwischen Ursachen und Wirkung ist, wenn jene den zureichenden Grund von der Wircklichkeit dieser dergestalt in sich hat, daß sie durch Berührung derjenigen Kraft, in der die Wirkung entstehen solle, die Wirckung erzeuget. Wo wir also keine Berührung der Kräften annehmen können; da kan auch

kein

kein physikalischer Einfluß und Nothwendigkeit statt haben. D. Hl. Verfasser nennet sie aber diejenigen, die ihren Grund blos in den wirckenden Kräften und in ihrer Art zu wircken hat. Ich kan mir aber davon keinen Begrif formiren, ungeachtet die Exempel klar sind, die er zur Erläuterung giebet, weil sie die Erklärung davon nicht erläutern. Er saget kurz vorher: „Es ist allerdings im gewissen Verstande nothwendig, daß wir dieses und jenes wollen, „wenn alle Bewegungsgründe dazu vorhanden sind, und dargegen die Ursachen, „das Gegentheil zu wollen fehlen„. Diese Nothwendigkeit nennet d. Hl. Verfasser die Moralische. Er saget im gewissen Verstande sey dieses nur nothwendig. Er hat sich aber darüber nicht weiter erkläret. „Ich „sage, wenn der zureichende Grund zu wollen „da ist; so muß auch der Wille vorhanden seyn„. Dieses kan d. Hl. Verfasser nicht läugnen, weil er den Satz des zureichenden Grundes annimmet, und ofte den großen Grundsatz nennet. Wenn nun alle Bewegungsgründe da sind, die bey mir den Willen erwecken können; so muß dieser nothwendig entstehen. „Alleine hier ist wohl zu merken,

„was

„was bey mir hinlängliche Beweisgründe sind,
„die können bey *Titius* unhinlänglich und bey
„*Cajus* überwichtig seyn. Also was bey einem
„ein zureichender Grund des Willens ist, ist
„deßwegen bey einem andern nicht ein solcher.„
Dieses komt theils auf die Absichten, theils auf die Einsicht der Verhältniß der Gegenstände zur Absicht an. Gesetzt nun, es wären auch hinlängliche Gründe da, das Gegentheil zu wollen; so folgte nothwendig, daß dort der Grund zu Wollen unhinlänglich gemacht wird, woher denn von keiner Seite ein Wille entstehen kan. Sind aber auf der ersten Seiten die Gründe wichtiger; so lenket sich nothwendig der Wille dahin, ungeachtet alle Ursachen, das Gegentheil zu wollen, nicht fehlen: denn gesetzt, es fehleten von jener Seite einige Gründe, wodurch diese Ursachen, das Gegentheil zu wollen, wichtiger würden; so würde sich der Wille daher lenken. Weil es mir zu weitläuftig werden würde, mich auf das folgende pag. 63 einzulassen; so überlasse dem Leser der Schrift, ob er mehr Deutlichkeit daraus schöpfen kan als ich. Und wie mich dünket, widerspricht sich dsl. Verfasser in der Folge dieses selbst, indem er saget:
„Warum hält man denen, die man zu einer gu-

„ten und löblichen That bewegen will, allerley „Bewegungsgründe vor? ꝛc. Wenn man nicht „wüßte, daß man den andern dadurch necessi-„tirte, wenn man die rechten Bewegungsgründe „treffen sollte; so würde man sich diese Mühe „nicht machen„. Ferner spricht er pag. 64. „a) Es ist aber auch diese moralische Nothwen-„digkeit eine grosse Vollkommenheit der Seelen: „denn eben dadurch wird sie guter Handlungen „fähig gemacht. b) Man muß es allerdings „bekennen, daß die Seele nur so viel vollkom-„mener sey, je grösser diese moralische Nothwen-„digkeit ist, und daß sie fast verderbet sey, „wenn sie dieselbe ganz, oder zum Theil verloh-„ren hat. c) GOtt hat ohne Zweifel die größte „und vollkommenste Freyheit, aber bey demsel-„ben hat die moralische Nothwendigkeit den höch-„sten Grad erreichet: aber was ist es für eine „Nothwendigkeit? Nicht eine solche, die blos „von seiner wirkenden Kraft abhanget, d) son-„dern vielmehr eine solche, die ihren Grund in „dem Daseyn der Bewegungsgründe, und in „dem Mangel gegenseitiger Ursachen hat ꝛc.

a) Ich sehe gar nicht, wie diese Nothwendigkeit, auch nach seinen Begrif, eine besondere Vollkommenheit der Seele seyn soll: denn sie bestehet nach seiner Meynung in der Nothwendigkeit das Gute zu wollen, und das Böse nicht zu wollen / die aus dem Daseyn der Bewegungs-

gründe

gründe dazu, und aus dem Mangel der gegenseitigen entstehet. Diese Nothwendigkeit ist ja eben sowol bey falschen und Scheinguten und falschen und Scheinbösen vorhanden. Wenn der Bösewicht die ärgste Handlung begehet; so hält er sie für gut, ob er sie gleich von einer andern Seite wegen ihrer Folgen für böse halten kan: Allein sein Gutes muß doch sein Böses überwiegen, sonst wäre nicht möglich, diese Handlung zu begehen. Es ist zwar hier keine wahre Nothwendigkeit, sondern eine falsche, deren aber d. Hl. Verfasser den Unterschied nicht erkent, noch weniger gelehret hat. Aus dem wahren Endzwecke fliesset die wahre Nothwendigkeit, und aus falschen Endzwecken falsche Nothwendigkeiten, wie bey den natürlichen Menschen, sowol die man für ehrbare und brave Leute hält, als auch die die ärgsten Buben sind, weil nur aus dem übereinstimmenden Verhältniß der Dinge zum wahren Endzweck sie wahre Güter sind, ausser dem aber falsche Güter, oder Uebel, und die also in jenem Betracht nur wahre Bewegungsgründe, in diesem aber lauter falsche erwecken können. Daher folget nun der ganze falsche Schluß b) Unsere Seelen sind nicht verderbet wegen Mangel dieser Nothwendigkeit: diese ist bey ihm so vollkommen

 als

als bey GOtt. Aber darinne bestehet ihre Verderbniß, daß sie eine falsche Grundregel in ihren Handlungen, nemlich einen andern Endzweck als GOtt haben, und deßwegen sind sie nicht im Stande, vom wahren Guten zu urtheilen, noch weniger solches zu wollen. Die Falschheit des Gedankens c) ist auch aus vorhergehenden unläugbar. d) Aus obigem erhellet ingleichen, daß diese Nothwendigkeit bey GOtt keine andere sey als bey den schlechtesten Menschen, obgleich bey GOtt diese Nothwendigkeit aus lauter wahren und möglichen Bewegungsgründen, bey diesem aber aus falschen Bewegungsgründen entstehet: bey GOtt ist sie nur unwandelbar, aber bey den Menschen so wandelbar als ihre Einsichten und Absichten.

Ich habe in obigem die innere sittliche Nothwendigkeit erkläret: nun will ich hier mit wenigen die Erklärung der äusserlichen beyfügen. Die innerliche bestunde darinnen, wenn der zureichende Grund, warum wir etwas wollen, blos in unserm Endzweck zu suchen: die äusserliche aber bestehet in dem zureichenden Grund, etwas zu wollen oder nicht zu wollen, der auch außer dem Endzwecke zum Theil zu finden. Es ist innerlich sittlich nothwendig, daß wir das grössere Gut dem kleinern vorziehen, weil jenes

unsern

unsern Endzweck mehr als dieses befördert. Wenn nun aber mit einem Gut A, das wir vermöge der innern sittlichen Nothwendigkeit wollen, ein Uebel B natürlich oder willkührlich von einem andern verknüpft ist, das wir vermöge einer innern sittlichen Nothwendigkeit verabscheuen; so lieget der Grund, worin wir B, wenn er unserm Endzwecke nicht so viel entgegen ist, als A solchen befördert, durch seine Verknüpfung mit A übernehmen. Ausser dieser Verknüpfung werden wir B nicht übernehmen. Der Grund warum wir hier *B* übernehmen, lieget zum Theil in unserm Endzweck, und zum Theil ausser demselben in der Verknüpfung desselben mit *A*, welche wir nicht aufheben können, weswegen wir aber dennoch von *B* allezeit abgeneigt bleiben. Ich nenne sie also eine äusserliche, weil der Grund zu wollen auch theils ausser dem Endzweck befindlich.

Ad. §. 44. No. 3. Ich muß hier erinnern, da dHl. Verfasser die Fragen, ob man die Neigungen, die aus falschen Grundsätzen, Schlüssen, Meynungen entstehen, auch zur Freyheit zählen könne, mit Ja beantwortet, daß man einen Unterscheid unter der wahren und falschen Freyheit ma-

chen müsse/ wovon in folgenden mehr. Dergleichen Neigungen und Handlungen sind nur zur falschen Freyheit zu rechnen, die in der That keine Freyheit ist. Wenn gleich die deutliche Erkäntniß die Freyheit nicht ausmachet; so wird sie doch dazu erfordert. Wenn einem Kinde Zucker und ein Haufen Geld vorgeleget wird, und es greifet nach dem ersten; so zeiget es wohl eine Willkühr, deren ähnliches auch dem Vieh zukommet, und das ich anders wo die Kühr nenne, aber keine Freyheit, weil es dadurch an Tag leget, daß es keine Erkäntniß von den Gegenständen und seiner Handlung hat. Wenn mir einer zwey Haufen Geld, wovon einer verdeckt ist, vorleget, ich soll wählen; so habe ich eine Willkühr, aber keine Freyheit, weil ich das Verdeckte nicht gegen das Offene halten/ und nicht mit einander vergleichen kan. Eben so ist es, wenn ich eine Handlung begehe, von der ich die Moralität nicht einsehe, oder auch nach meinen Kräften nicht einsehen kan. Sehe ich die Moralität nicht ein aus einer überwindlichen Schwachheit; so wird mir die Handlung hierauf zugerechnet. Er erläutert seine Meynung mit folgendem Exempel;

pel: Wenn jemand einen falschen Eyd schwüre in der Meynung, weil ihme der Eyd abgezwungen, und derselbe diesfals kein Meyneyd wäre; so würde dieses dennoch eine freye Handlung seyn. Ich sage aber, wenn dieser Mensch darthun könne, daß es ihm nicht möglich, sich einen richtigen Begrif vom Eyd zu machen, oder daß unter gedachten Umständen der Meineyd kein Meineyd sey; daß ihm kein Meineyd hier zugerechnet werden könne: Da aber diesen Beweis keiner führen kan, der einen gemeinen Menschen Verstand hat; so wird ihm der Meineyd deßwegen zugerechnet, weil er sich um keine deutliche Erkäntniß desselben bemühet, und also auf den Mangel der Anwendung seiner Freyheit. Bey der Zurechnung der Strafen hat man nicht nöthig sich um die Freyheit des Verbrechers allezeit zu bekümmern: denn die Strafen zielen entweder zur Besserung des Subjects oder zum Exempel anderer ab. Wenn sie also nur im ersten Fall hinlänglich sind, dem Verbrecher hinführo von dergleichen Handlungen abzuhalten, oder andere im zweyten Fall davon abzuschrecken; so können sie an ihm vollzogen werden, und man hat hier nicht zu untersuchen nöthig, ob er nach einer Freyheit gehandelt habe, und haben könne, oder nicht, wenn er nur willkührlich oder kühnlich gehandelt hat. Hunde

und Katzen lassen sich durch Strafen und Belohnungen lenken, denen man keine Freyheit zueignet, sondern nur was ähnliches davon, daß ich die Rühr nenne, wie schon gedacht, zueignen kan. Wenn man die Art zu handeln der mehresten Menschen ansiehet; so handeln sie gewiß nicht viel anders, und lassen sich auf solche Weise nur ziehen und lenken. Und so weit Hunde und Katzen sich durch Strafen, indem sie solche nicht erkennen, nicht lenken lassen können, oder so weit ihnen die Handlungen unmöglich zu begehen sind, die man von ihnen fordert, oder so weit sie sich die Verknüpfung der Strafen mit denen Handlungen nicht vorstellen können nach ihren Hunde und Katzenbegriffen; so wäre einer ein Narr, der sie auf solche Weise zu was bestimmen, oder deßwegen ihnen Uebel zufügen würde. Eben so ist es auch mit den Menschen: Wenn eine Strafe keine Strafe bey ihm seyn kan, wenn sie die Handlung nicht begehen oder unterlassen können, die man von ihm fordert, oder wenn sie gedachte Verknüpfung nicht einsehen können; so würde einer närrisch handeln, der ihnen Strafen wegen ihrer Handlungen oder der Unterlassung derselben zurechnen würde.

No.

No. 4. Ich läugne daher, daß demjenigen eine Freyheit, nemlich eine wahre Freyheit zukomme, der nicht das wahre Gute will, ja wohl verabscheuet. Wie kan man dem Blinden eine Freyheit zueignen, dem man unterschiedenes vorleget, davon eines zu wählen, dessen Güte nur durch die Augen erkent werden kan? Er hat zwar eine Freyheit zuzugreifen, aber keine sittliche Freyheit. Und so ist eben derjenige, der nicht das wahre Gute will, ja wohl gar verabscheuet. Er ist ein Sclav oder Knecht entweder seiner Blindheit, seines Unverstandes, oder seines verkehrten Herzens.

Ad §. 48. Hier liefert uns nun d. Hl. Verfasser seinen vollständigen Begrif von der Freyheit, welche er ein Vermögen der Seele nennet, aus deutlichen Vorstellungen des Bösen und Guten etwas zu wollen, und nicht zu wollen, und meynet, denselben in dem vorhergehenden gerechtfertiget zu haben: Aber es entstehen bey mir nicht geringe Zweifel an dessen Richtigkeit

1) Setzet er die Freyheit nur in das Vermögen zu wollen und nicht zu wollen: Allein unsere Freyheit bestehet nicht

allein darinne, daß wir aus eigener Bestimmung Neigungen haben können, sondern auch vornehmlich in unsern Vermögen zu handeln, wie es unser Wille erfordert. Wer wird dem Gefangenen eine Freyheit zueignen, der ausser dem Gefängniß sich seiner eigenen Bestimmung überlassen zu seyn wünschet, ob ihme gleich niemand das Vermögen ihme zu wollen abläugnet? Und wie aus ad §. 53. erhellen wird, ist die Freyheit ganz und gar nicht ein Vermögen, eine Sache sowol zu wollen als nicht zu wollen.

2) Bey aller Verbindung, da ich aus deutlichen Vorstellungen das Gute und Böse handeln, oder will, und nicht will, ist im gewissen Betracht keine Freyheit, welche doch nach diesem Begrif die Freyheit nicht kränket. Die Verbindung bestehet in einer äusserlichen sittlichen Nothwendigkeit, meinen Willen entgegen zu handeln. Durch diese wird z. E. mit einem Gut ein grösser Uebel verknüpfet: dadurch werde ich gebunden, dieses Gut fahren zu lassen, um dieses Uebel zu vermeiden: oder es wird mit einem kleinen Uebel ein grösser Gut verknüpfet; so muß ich hier das Uebel über-

übernehmen, wenn ich das Gut haben will. Da nun dieses der innern sittlichen Nothwendigkeit in so weit entgegen, als ich mich gegen ein Uebel bestimmen; oder ein Gut fahren lassen muß; so ist die Verbindung allezeit meiner Freyheit oder meinem Vermögen, das Gute zu wollen, und das Böse nicht zu wollen, entgegen. So weit aber die Vermeidung des größten Uebels im ersten Fall ein relativisch grösser Gut, und im andern Fall das kleine Uebel ein relativisch Gut wird; so weit handele ich bey der Verbindung frey. Alles Gut und Uebel entstehet aus dem Verhältniß zu meinem Endzweck, wie oben schon gezeiget, und bey der Verbindung ist allezeit eine Verknüpfung eines Gutes und Uebels vorhanden. So ferne ich nun durch die Verbindung bestimmet werde, ein Uebel zu übernehmen, oder ein Gut fahren zu lassen; handele ich allezeit meinem Endzweck entgegen. So weit ich aber ein Gut dadurch erlange, und ein Uebel vermeide; handele ich demselben gemäs. Da nun alles Wollen und Nichtwollen aus der Verhältniß der Dinge zum Endzweck entstehet, und folglich auch die Freyheit; so bin ich nicht frey, so weit ich durch eine Verbindung bestimmet

worden, zu wollen, oder zu thun, was meinem Endzweck entgegen. So weit ich aber dadurch bestimmet werde, zu wollen oder zu thun, was meinem Endzweck gemäs; so bin ich frey. Ein natürlicher Sclav beobachtet die Befehle seines Herrn, und der gröste Theil der Bürger die bürgerlichen Gesetze aus Verbindungen: Beyden kan man hier keine Freyheit, weder natürliche, noch sittliche zueignen. Jener würde sittlich seyn, wenn der Wille seines Herrn sein Wille wäre, und er die anbefohlene Handlungen auch ohne Befehl, und also mit Vergnügen gethan haben würde. Er würde also in der natürlichen Sclaverey ein sittlich Freyer seyn. Und der Bürger würde eine sittliche Freyheit geniessen, wenn er die durch die Gesetze befohlene Handlungen aus Betracht ihrer innern Sittlichkeit begehen, oder wenn er solche an sich als was gutes ansehen würde: aber da er hier wider Willen in Beobachtung derselben vermöge ihrer Verbindlichkeit handelt; so ist er ein sittlicher Sclav und ein Knecht des bürgerlichen Gesetzes. Es wird sich dieses in folgenden weiter aufklären.

Ad

Ad. §. 53. Hier suchet d. Hl. Verfasser zu behaupten, wie im vorhergehenden geschehen, daß die Freyheit ein Vermögen seyn müsse, ein Wollen und Nichtwollen herfürzubringen, davon das Gegentheil möglich ist. „Gesetzt, saget er, man wollte etwas, und es wäre unmöglich, eben dasselbe nicht zu wollen, oder ein anders an seine Statt zu wollen; so würde dieses Wollen keine freye Handlung seyn: Sie würde eine Handlung seyn, die unter einer unwiderstreblichen Nothwendigkeit stünde„. Ich läugne aber dieses schlechterdings. Es ist dieses ganz ausser Zweifel, daß der Wille den Endzweck zu seiner Grundregel hat: Nun haben alle Dinge eine gewisse Verhältniß zum Endzweck, dadurch sie eine bestimte Güte erhalten. Der Verstand ausser Irrthum gesetzt erkennet dieses auf das deutlichste, und kan seine Urtheile unmöglich ändern, daher was er will, und was er einmal will, muß er nothwendig und allemal unter den nemlichen Umständen wollen. GOtt hat die vollkommenste Freyheit, und ist in seinen Willen dennoch veränderlich: es ist ihm unmöglich daß er einmal wollen könne, was er das anderemal verabscheuete. Nach d. Hl. Verfas-

fers

sers Erklärung und Sätzen aber, wenn GOtt eine Freyheit zukommen sollte, müßte er durch dieselbe auch das Vermögen haben, thöricht, grausam, ungerecht zu handeln: Allein da jede Handlung und jedes Wollen unter allen möglichen Umständen entweder die weiseste, die gerechteste, oder eine weniger weise und weniger gerechte, oder also eine thörichte und und ungerechte Handlung ist: und GOtt keine andere Handlung thun und wollen kan, als die seiner unendlichen Weisheit und Gerechtigkeit gemäs ist, wodurch ihm also alle andere Handlungen unmöglich; so hätte GOtt auf solche Weise gar keine Freyheit. Jngleichen wir wollen 100 Handlungen von einer Art annehmen: eine ist dem Zusammenhange der Dinge, seiner Vollkommenheit und Ordnung gemäs, alle andere aber, weil sie nicht eben diese sind, derselben weniger gemäs, oder gar entgegen: Jene heisset nur eine vernünftige, alle andere aber unvernünftige: oder wenn wir diejenigen auch vernünftig nennen wollen, die einigermaßen dem Zusammenhang der Dinge gemäs; so ist die erste die vernünftigste: Der Vernünftige kan nun unmöglich eine andere Handlung wollen oder begehen als ein Vernünftiger: nicht anders kan er eine andere unternehmen, als wenn er thöricht oder unvernünftig seyn will. Diese Unmöglichkeit ist eine sittliche: aber natürlich ist es wohl möglich, daß ich einen beleidige, vervortheile / daß ich einen eine Maulschelle gebe, oder ihn niedersetzen kan. Allein das machet keine sittliche Freyheit

bey

bey mit aus, weil ich als ein Vernünftiger solches unmöglich thun kan. Ja so gar die natürliche Unmöglichkeit ist der sittlichen Freyheit nicht entgegen, wie aus folgenden klar werden wird.

Ad §. 56. Hier nennet er die Freyheit ein Vermögen zu wählen mit dem seel. v. Wolff und andern; daß sie es aber eigentlich nicht sey, ist aus alleweil behaupteten unläugbar. Dennoch aber kan bey der Wahl und dem Vermögen zu wählen eine Freyheit seyn. Hierbey will ich noch erinnern, daß bey allen Verbindungen eine Wahl statt habe: so weit nun jene vermöge obigen der Freyheit entgegen sind; so weit ist es auch in diesem Fall die Wahl. Auch hat ofte bey der Wahl eine Verbindung statt: und wenn dies; so ist bey der Wahl nicht allezeit eine Freyheit, so weit solche nicht bey der Verbindung zu finden. Z. E. es würde einen Menschen 1) ein hundertjähriges Leben, das er in einer beständigen Jugend und Gesundheit und mit einem mäßigen Auskommen führen sollte: 2) ein Kayserthum, solches 30 Jahr zu besitzen: 3) ein Leben noch von 10 Jahren, (seinem Alter zugesetzet) seit welchen er aber die rühmlichsten und wunderbaresten Thaten verrichten sollte, die ihm ein

stetes

stetes ehrenvolles Andenken bey der ganzen Nachwelt geben sollten, vorgeleget, unter solchen eines zu wählen. Er würde natürlich zu allen geneigt seyn, und alles dreyes zu haben verlangen: weil aber dieses unmöglich, und er sich zu einem entschliessen und wählen sollte; so wäre hier eine Verbindung vorhanden, dadurch er genöthiget, zwey Güter, um das dritte zu haben, zu verläugnen. Daß er hier aus einer Verbindung handelte, würde sein innerer Verdruß über die Wahl an Tag legen, da er seinen Willen nicht in allen erfüllet sähe, und so weit er nicht wüßte, oder sich bestimmen könte, welches er wählen sollte. Er hätte hier in Ansehung dessen, das er wählete, eine Freyheit, aber in Ansehung der zwey andern Gegenständen hätte er keine Freyheit, weil er zwar solche wollte, aber sein Wille nicht erfüllen könte.

Ad. §. 57. Der Herr Verfasser beantwortet hier die Frage: Ob denn der Gegenstand der Freyheit auch eine zufällige Sache seyn müsse, oder ob das Gegentheil desselben auch unmöglich seyn könne? „Ich „glaube, saget er, diese Sache sey am

leich-

„leichtesten zu beurtheilen, wenn man die-
„sen Grundsatz folget: wenn unsere See-
„le auch einen unmöglichen Gegenstand
„wollen kan; so wird es auch möglich seyn,
„einen Gegenstand frey zu wollen, dessen
„Gegentheil unmöglich ꝛc. Den Vorder-
satz läugne ich, und die Richtigkeit
des Nachsatzes ist aus obigem ad §. 53.
zu urtheilen. Also folget dies nicht
aus jenem, wie der Hl. Verfasser will.
Daß eine vernünftige Seele und ein
Geist nichts unmögliches nach ihrer
Freyheit wollen können, will ich nur
durch folgendes klar machen. Der
Verstand ist ein Vermögen, sich Dinge
deutlich vorzustellen: wo ich mir etwas
deutlich vorstelle / muß ich erkennen, was
in der Sache vorhanden, und nicht vor-
handen. Wenn ich mir in der Sache vor-
stelle, was nicht vorhanden, und nicht vor-
stelle, was darinne vorhanden; so wird
niemand sagen, daß ich mir die Sache deut-
lich vorstellete, und also davon einen Ver-
stand hätte / oder dabey gebrauchte. Wenn
ich mir eine unmögliche Sache als möglich
vorstelle, und umgekehrt; so zeige ich, daß
ich in Ansehung dieser Sache entweder kei-
nen Verstand habe, oder nicht gebrauche.

Mit dem Willen hat es eben die Beschaffenheit: Er ist eine Neigung gegen das deutlich vorgestellete Gute Wenn nun das Gute ein Nichts ist, und blos auf einer Einbildung beruhet, so kan ich mir hier keine deutliche Vorstellung des Guten, und folglich auch keinen Willen, und ferner keine Freyheit zueignen. Es ist wahr / man brauchet in diesen Fällen Verstand, Willen, Freyheit in gemeinen Reden: aber es ist ein bloßer Mißbrauch dieser Wörter. Ich kan mir daher unmöglich einen vernünftigen Willen gegen etwas unmögliches zueignen. Soll denn GOtt also, der die vollkommenste Freyheit besitzet, auch etwas unmögliches verlangen können? dieses würde seine Göttliche Heiligkeit und Glückseligkeit aufheben, und seiner Weisheit gerade entgegen seyn. Der Hl. Verfasser gründet ja vermöge des vorhergehenden die Freyheit auf den Willen, und diesen auf den Verstand: denjenigen aber, der etwas unmögliches für möglich hält, kan ich hier keinen Verstand, der ihm wohl in Ansehung anderer Dinge zugeeignet werden kan, zueignen, und also auch keinen Willen und keine Freyheit.

Wenn

Wenn wir also keine eingebildete und falsche Freyheit annehmen; so hat gedachter Satz d. Hl. Verfassers gar nicht statt.

Ferner saget er: „Es ist gewiß, daß man „auch moralische und physische unmögliche „Dinge verlangen und wollen kan. Ich läugne es nicht, daß dieses mehr als zu viel von Menschen geschiehet: aber ich läugne, daß diese Menschen dadurch einen Verstand, eine Vernunft, einen vernünftigen Willen, oder eigentlich einen Willen, eine Freyheit zeigen, vermöge alleweil behaupteten. Die Unmöglichkeit die Königswürde zu besitzen in Ansehung eines Menschen, der dazu nicht gebohren, ingleichen die Unmöglichkeit einer allgemeinen Juden- und Heidenbekehrung hält d. Hl. Verfasser für moralische Unmöglichkeiten, welche nach meinen Gedanken nicht dahin gehören. Wenn jener Mensch die Fähigkeit besitzet, die Absicht eines Staats auszuführen; so hat er die moralische Möglichkeit ein König zu seyn, aber seine Geburt oder andere Glücksumstände, die solches hindern, machen dieses nur bedungen physisch oder politisch unmöglich. Wenn die allgemeine Heydenbekehrung zu deren Wohl gerichtet, oder dem Göttlichen Endzweck gemäs ist, folglich auch meinem, indem er mit dem Göttlichen

übereinstimmet; so ist dieser Wunsch moralisch möglich: aber in Ansehung der Weltumstände oder der Heyden Verstockung, die solches hindern, politisch oder auch metaphysisch unmöglich. Auch der Gefangene, indem er seine Freyheit wünschet, welches wohl moralisch möglich seyn kan, aber physisch unmöglich ist, zeiget keine Freyheit wegen dieser Unmöglichkeit. Er zeiget aber eine Freyheit, wenn er aus dem Gefängniß nicht verlanget, wie der Vogel im Bauer, der nicht daraus verlanget. Einer der in Mond zu fliehen wünschet, zeiget einen thörichten Willen, und also eine thörichte Freyheit im Willen, die aber eigentlich keine Freyheit zu nennen: der aber dahin nicht verlanget, und auf der Erde bleiben will, wegen der physischen Unmöglichkeit, der zeiget einen Willen und eine Freyheit.

Ad. §. 58. „Allein, saget d. Hl. Verfasser, von „den Handlungen, die man solchergestalt frey will, „und wircklich thut, muß man ganz anders urtheilen. Diese Handlungen sind nicht frey, obgleich „das Wollen, welches dieselben zu Gegenständen „hat, frey ist. Der Wille des Gefangenen, in dem „Gefängniß zu bleiben, ist ein freyer Wille, aber „sein Bleiben selbst ist nicht eine freye That. Also „ist es auch ein freyer Wille von dem Erdboden nach „den Sternen zufliehen, aber die Handlung, das

„Flie-

„Fliegen zu unterlassen, kan keine freye Handlung „genennet werden.

Aus vorhergehenden erhellet aber, daß kein Wille, kein vernünftiger Wille einen unmöglichen Gegenstand haben kan, und daß also so wenig ein solcher Wille als eine solche Handlung, die sich auf denselben beziehet, frey genennet werden kan. Hingegen wie der Wille des Gefangenen, in Gefängniß zu bleiben, ein freyer Wille ist, welches d. Hl. Verfasser nicht läugnet; so ist es auch das Bleiben desselben. Wenn sich aber der Gefangene bemühete, davon zu gehen, und doch nicht kan; so würde dieses erst sowol ein unfreyer Wille als eine unfreye Handlung werden, weil er davon gehen wollte, und dennoch nicht könte. Ich will es besser mit Lockens Exempel erläutern: Tarquinius wird im Schlaf in der Lucretia Schlafzimmer getragen, und die Thüren werden verschlossen. Tarquinius erwachet: er kan nicht weggehen, weil die Thüren verschlossen sind: aber er will auch nicht, da er die Lucretia liebet. Hier ist die Handlung, da zu bleiben frey, ob er gleich nicht weggehen könte, wenn er wollte. Wenn dieses wäre, so würde seine Handlung unfrey werden. Es ist ihm aber gleichviel, ob die Thüren offen, oder verschlossen sind, da er da bleiben will, und auf solche Weise seinen Willen nachleben kan. Er handelt also frey.

Ad. §. 50. D. Hl. Verf. will hier behaupten, daß die Freyheit ein Vermögen sey zu wählen, was uns gefällt. Er saget „der

„Grund des Wollens ist die Vorstellung des
„Guten und des Nichtwollens die Vorstel-
„lung des Bösen. Was man sich aber als
„gut vorstellet, das machet uns ein Vergnü-
gen und gefället uns rc. 1) Das letzte ist nicht
allezeit richtig: wir können uns etwas als
gut vorstellen / und verlangens, ohne das-
selbe zu erlangen; alsdenn machet uns die
Vorstellung dieses Guten ein Mißvergnü-
gen: deßwegen ist oft das Verlangen in
eigentlicher und genauer Bedeutung / wel-
ches eine Neigung gegen ein künftiges Gut
ist, das wir gegenwärtig besitzen wollen,
allezeit mit einem Mißvergnügen begleitet.
2) Hier nimmet d. Hl. Verfasser wollen und gefal-
len für eines, daß doch unterschieden ist. Wenn
ich etwas will; so referire ich es auf meine Absicht
als ein Mittel: aber wenn mir etwas blos gefäl-
let, geschiehet dieses nicht. Der Gefalle an etwas
entstehet aus der Wahrnehmung der Uebereinstim-
mung eines Gegenstandes mit meiner Neigung, oh-
ne zu ihrer Erfüllung etwas beyzutragen. Der Wil-
le greifet nach den Gegenständen, der Gefalle aber
nicht: dieser vergnüget sich nur daran. Also hat ein
frommer Mann einen Gefallen an dem gu-
ten Betragen eines andern, weil dieses mit
seinen Gesinnungen übereinkommet, ob er
gleich keinen Vortheil davon hat: Also ge-
fället einem Liebhaber von schönen Pferden
oder

oder Hunden ein schönes Pferd oder Hund, die er siehet, ob er sie eben nicht zu haben verlanget. So weit d. Hl. Verfasser das Gefallen für Wollen rechnet; so kan die Freyheit NB. nach seinem Begrif dabey statt haben: wenn es aber seine eigene Bedeutung haben solle; so gehöret der Gefalle nicht zu der Freyheit d. Hl. Verfassers: denn es beruhet nicht auf den Willen des Liebhabers der Pferde und Hunde, daß er hier einen Gefallen empfindet. Es ist wegen seines Geschmackes, den er an den Schönen dieser Art Thiere hat, und der sich hauptsächlich auf seine natürliche Neigungen, die ihren Grund in der natürlichen Beschaffenheit seines Leibes haben, gründet, ihm nicht möglich daß er einen Mißfallen daran haben sollte. 3) Ist schon aus der Anmerkung ad §. 56. zu ersehen, daß die Erklärung nicht richtig, so weit die Freyheit ein Vermögen zu wählen seyn solle. 4) Was uns gefället heisset hier bey der Erklärung so viel als was wir wollen: dieses Wollen ist aber schon in dem Wählen begriffen: denn es kan niemand sagen, daß ich wähle, wenn ich nicht dabey nach meinem Willen handeln kan, sondern nehmen muß, was mir gegeben wird ꝛc.

Ad. §. 60. Hier setzet d. Hl. Verfasser noch zur vorigen Erklärung zu, was

uns am besten gefället. Dieses verstehet sich auch schon durch das vorige. Was ich bey der Wahl wähle, das will ich vor allen andern, das gefället mir vor allen andern, und folglich am besten: Ausserdem würde es keine Wahl seyn. Es ist also die Erklärung dadurch nicht verbessert; sondern was derselben vermöge obigem entgegen gesetzet worden, das bleibet auch hier.

Ad §. 62. Hier wird eine Einschränkung beygefüget: aber nicht eben, was wirklich das beste. In gemeinen menschlichen Leben ist es richtig: es bleibet eine Wahl sowol bey einem Vernünftigen als bey einem Narren, wenn jener nach seiner Einsicht und dieser nach seiner Caprice wählet. Allein wie bey der wahren Freyheit allezeit das wahre Gute der Gegenstand ist; so ist auch bey der wahren und vernünftigen Wahl allezeit dasjenige zu wählen, was würklich das beste. Es lässet sich aus den Anmerkungen ad §§. 56. 59. sattsam urtheilen.

Ad §. 63. Hier giebt d. Hl. Verfasser diese Erklärung: **Die Freyheit ist ein Vermögen, aus eigener Beliebung zu wählen.** Da aber wollen, wählen, gefallen,

fallen, beliebet eben das bedeute; so giebet uns dadurch d. Hl. Verfasser keine andere eigene Eigenschaften der Freyheit an, dadurch wir sie auf verschiedene und desto deutlichere Weise erkennen können, sondern er bleibet bey einer Eigenschaft, die er nur durch gleichbedeutende Wörter verschieden ausdrücket.

Weil d. Hl. Verfasser mit diesem §. das Capitel, worinne er die Vollständigkeit seines Begriffes mittheilen wollen, schliesset; so will ich nur meines Begriffes, den ich in der Schrift von Herr und Knecht, abgehandelt habe, gedenken. „Ich nenne „die Freyheit das Vermögen eines Gei„stes (oder einer vernünftigen Seele), „seinen Endzweck gemäs zu handeln. Alle „Neigungen, alle Handlungen, die zu „Erfüllung der Neigungen oder der Ab„sicht, welches die Gegenstände der Nei„gungen sind, abzielen, haben den End„zweck zu ihrer Grundlage oder letzten „Regel: keine Bestimmung zu etwas kan „von einem Geiste geschehen, wenn er „solches nicht seinem Endzweck gemäs er„kennet. Der Geist kan unmöglich zu et„was geneigt seyn, und werden, wo er

„solches nicht seinem Endzwecke gemäs „erkennet, und daher entstehet eine Noth„wendigkeit in seinen Neigungen, die ich „oben die innere sittliche genennet habe. „Also kan die Freyheit nicht in einem Ver„mögen bestehen, etwas sowol als sein „Gegentheil zu wollen. Sie kan ferner „nicht blos in den Neigungen bestehen, „weil durch diese der Endzweck nicht er„reichet und erfüllet wird; sondern die „Handlungen, welche das Complement, „oder die Ausführung der Neigungen „sind, werden noch erfordert. Wer kan „demjenigen eine Freyheit beylegen, der „zwar Millionen Dinge will, aber in „keinem seinen Willen erfüllen kan, son„dern von den allen das Gegentheil ge„schiehet? Man wird solchen einen Scla„ven von demjenigen nennen müssen, der „ihm die Erfüllung seines Willens un„möglich machet, oder ihm darinne hindert. „Ein Sclav ist dem Freyen entgegen ge„setzet. Er ist also derjenige, der seinem „Endzwecke nicht gemäs leben kan, oder „gar entgegen handeln muß.

Wenn man Wille in weitläuftigster Bedeutung nimmet, und darunter alle von der deutlichen Erkäntniß begleitete Neigungen

gungen eines Geistes verstehet, so ist also auch die Freyheit das Vermögen eines Geistes seinen Willen gemäs zu leben.

Ich untersche de aber die Freyheit in eine wahre und falsche, oder Scheinfreyheit. Dabey ist voraus zu setzen, daß die Endzwecke der Geister entweder wahre oder falsche sind. Die wahren nenne ich, deren Erfüllung möglich: die falschen aber sind keiner Erfüllung fähig. Der Wille ingleichen ist ein wahrer oder falscher. Der wahre stimmet mit einem wahren Endzweck überein, oder hat einen solchen zu seinen Gegenstand: ein falscher Wille hat aber einen falschen Endzweck zum Gegenstand. Die Neigungen sind wahre, deren Erfüllung ein Mittel von Erreichung des Endzwecks ist. Im Gegentheil sind sie falsche Neigungen.

Der Endzweck GOttes ist nun ausser allem Zweifel ein wahrer und der vollkommenste, weil er von der Göttlichen Weisheit der Gegenstand ist. Durch diese muß er nothwendig erfüllet werden, sonst könte GOtt nicht weise und allmächtig seyn. Da nun auf solche Weise der Göttliche Endzweck nothwendig erfüllet werden

den muß; so können unmöglich die Endzwecke rechtschaffener Geister, die nicht mit demselben übereinstimmen, oder wohl gar demselben entgegen sind, erfüllet werden. Folglich sind dieses alles falsche Endzwecke. Es ist nun leicht daher zu urtheilen, daß der Göttliche der allein wahre Endzweck sey, und daß wenn die Endzwecke rechtschaffener Geister wahre seyn sollen, sie der Endzweck GOttes selbst seyn müssen.

GOtt hat ohnfehlbar bey Herfürbringung und Errichtung des Zusammenhanges der Dinge seinen Endzweck zur Grundregel gehabt, und nach solchem in demselben alle Vollkommenheit und Ordnung gemacht. Wenn nun ein Geist einen andern Endzweck als GOtt hat; so stimmet auch derselbe mit dem Zusammenhange der Dinge, dessen Vollkommenheit und Ordnung nicht überein. Folglich ist die Erreichung desselben in dem Zusammenhange der Dinge, nach dessen Vollkommenheit und Ordnung nicht möglich: ja so viel sein Endzweck nicht mit dem Göttlichen übereinstimmet; ist der Zusammenhang der Dinge dessen Erfüllung entgegen, wodurch ingleichen sein Endzweck, sein

sein Wille, seine Neigungen falsche sind, wenn sie auch von andern Seiten nicht falsch seyn sollten.

Weil nun die Freyheit eines Geistes ein Vermögen seyn soll, seinen Endzweck gemäs zu leben; so kan er keinem andern Endzweck gemäs leben als dem Göttlichen, und also keinen andern erfüllet sehen, und folglich auf keine andere Weise einer Freyheit geniessen. Dergestalt kan nur ein Geist sich eine wahre Freyheit zueignen, wenn sein Endzweck, sein Wille, seine Absichten und Neigungen der Endzweck, der Wille, die Absichten, die Neigungen GOttes selbst sind, oder mit solchen übereinstimmen: ausserdem ist seine Freyheit unstreitig eine falsche. Und weil die Sclaverey das Unvermögen eines Geistes ist, seinem Endzwecke gemäs, ja ofte eine Nothwendigkeit ist, demselben entgegen zu handeln; so ist alle falsche Freyheit in der That eine wahre Sclaverey. Eine weitere Nachricht findet man im Herrn und Knecht.

Gedachte Sclaverey eines Geistes kan man sich auf folgende Weise begreiflich machen. Alle Geister und Menschen, die falsche Endzwecke haben, empfinden dennoch, obgleich solche nicht erfüllet werden können, ein Verlangen, daß sie erfüllet werden möchten, welches Verlangen ihr Verlangen glückseelig zu seyn genennet wird, weil nur aus der Erfüllung des Endzwecks, des Willens 2c. eines Geistes und Menschens seine Glück-

Glückseeligkeit entstehen kan. Nun ist dieses Verlangen das erste und letzte, das ein Geist oder Mensch bey sich empfinden kan, und dem; alle dessen übrige Neigungen und Verlangen, alle seine Absichten, und also auch sein Endzweck gemäs seyn müsse, wenn es soll befriediget werden: da aber ein falscher Endzweck, ein falscher Wille, weil sie unmöglich zu erfüllen, der Erfüllung dieses Verlangens entgegen; so handelt und thut ein Geist, indem er einen solchen Endzweck und Willen hat, und solche durch seine Handlungen zu erfüllen suchet, was er in der That nicht will, oder was seinem Verlangen glückseelig zu seyn widerspricht. Wie nun ein Sclav derjenige ist, der thut und thun muß, was seinem Willen entgegen, was er nicht wollen kan vermöge seines Verlangens glückseelig zu seyn; so sind alle diejenigen Geister und Menschen Sclaven und Knechte von ihren Neigungen, die Lasterneigungen hegen, und solchen folgen, weil diese eben deßwegen Lasterneigungen sind, weil sie ihren Verlangen, glückseelig zu seyn, widersprechen. Es giebt also unter den Menschen so vielerley sittl. Sclaven und Knechte, als Laster bey ihnen herrschen und leben.

Ob nun wohl auf solche Weise den natürlichen Menschen, den Teufeln die Freyheit, die wahre Freyheit abgeläugnet wird; so bleiben sie dennoch Strafen und Belohnungen, der sittlichen Zurechnung fähig, wie ich in gedachter Schrift gezeiget. Man könte das Aehnliche der Frey-

heit, das man bey dem natürlichen Menschen findet, auch eine natürliche sittliche Freyheit nennen.

Ad. §. 65. Im vorhergehenden §. erzählet der Hr. Verfasser den Nutzen, den sein Begrif und seine Lehrart dabey haben. Beym Schluß saget er: „Es ist noch ein anderer nicht geringerer „Nutzen vorhanden, den uns dieser genau be„stimte Begrif von der Freyheit verschaffet. Die„ser bestehet darinne, daß wir die Bestimmun„gen und Einschränkungen der Freyheit, ihre „Vollkommenheit und Unvollkommenheit daraus „am deutlichsten können kennen lernen, und „dieses ist eben diejenige Sache, die ich jetzt noch „meinen Lesern vortragen werde. Nun handelt „er in diesem §. von der Vollkommenheit der Frey„heit. Wir müssen sagen, sind seine Worte, „die Vollkommenheit der Freyheit sey eine Fer„tigkeit aus deutlichen Vorstellungen des Guten „und Bösen freywillig und ungezwungen jenes „zu wollen, und dieses nicht zu wollen. Es giebt „gewisse Grade, fähret er fort, sowol in der „Deutlichkeit der Vorstellungen, als in der Men„ge des Guten und Bösen: Es giebt auch Gra„de der Fertigkeit, sowol im Verstande, das „Gute und Böse deutlich zu erkennen, als auch „im Willen, den Urtheilen des Verstandes wil„lig zu folgen. Nach diesem Unterscheid der Gra„de muß man auch die Grösse der Vollkommen„heit der Freyheit bestimmen.

Es

Es hat erstlich der Hr. Verfasser keinen Grund angegeben, woraus das Gute und Böse zu urtheilen. Meynet er etwa, wie insgemein geschiehet, aus Relation auf unsern Zustand? Das ist eine Sache im weiten Felde: denn unser Zustand ist auch entweder gut oder böse, und woher wird dieses richtig geurtheilet? Ich kenne noch keinen philosophischen Lehrer davon. Wie schon oben gedacht, muß alles nach dem Göttlichen Endzweck, nach dem alles gemacht, eingerichtet und geordnet werden, oder am nächsten, nach der allgemeinen menschlichen Glückseeligkeit, als eine daher fliessende Hauptabsicht in unserer Sphär, beurtheilet werden. Was mit solchen übereinstimmet, ist wahrhaftig gut, und alles übrige böse: Wir müssen also alle Dinge auf diese Regeln beziehen, und ihre Verhältniß zu denselben uns deutlich vorstellen können. Dieses ist aber noch nicht hinlänglich, daß wir gedachtes thun, und thun können, daß wir auch dieses wahre Gute wollen, und das Böse verabscheuen: noch weit gefehlet! Wir müssen selbst den Endzweck, die Regel alles wahren Guten, und folglich auch den daher entstehenden Willen haben; sonst entstehet gewiß keine Neigung oder kein Willen gegen das wahre Gute, und keine Abneigung für dem Bösen: Wir wollen und nichtwollen, ungeachtet

achtet jenes, ausserdem nach unserm eigenen natürlichen Endzweck und Willen, und wollen also das Böse, und verabscheuen das wahre Gute. Es erfordert also vornemlich die Vollkommenheit der Freyheit, daß wir den Göttlichen Endzweck und Willen zu unserm Endzweck und Willen haben, und dabey die erforderliche Einsichten.

Wir wollen alsdenn das wahre Gute ungezwungen und freywillig, wie der natürliche Mensch nach seiner Freyheit ungezwungen und freywillig das falsche Gute will. Mich dünket also, das freywillig und ungezwungen wäre überflüßig, man müßte denn unter unfreywillig und gezwungen wollen einen aus einer Verbindung abstammenden Willen verstehen, welcher der Freyheit entgegen, wovon aber d. Hl. Verfasser gar nichts gedacht haben.

Weil sich die Freyheit auf den Verstand und Willen gründet, auch vermöge des Hrn. Verfassers Beweise; so entstehet ferner die Vollkommenheit der Freyheit aus der Vollkommenheit des Verstandes und des Willens.

Die Vollkommenheit des ersten beruhet vornemlich auf der natürlichen Stärke der Vorstellungskraft, welche durch öftern Gebrauch und Anstrengen vermehret werden kan, woher alsdenn die Grösse der Fertigkeit aus seiner Stärke im Urtheilen und Begreifen entstehet. Die Vollkommenheit des Willens bestehet ebener massen erst in der Stärke der Kraft des Geistes zu wirken, woher seine Neigungen und folglich sein Wille entstehen, und denn vornemlich in seiner Uebereinstimmung mit dem Endzweck und Willen GOttes. Sonst fliesset eine Fertigkeit das Gute zu wollen, aus der Fertigkeit und Stärke des Verstandes, wenn er von einem wahren Willen begleitet ist, und wenn er also in seinen Urtheilen von der Moralität der Dinge den Göttlichen Endzweck zu seiner Regel hat. Was von den übrigen anzumerken wäre, kan leicht aus diesem geurtheilet werden.

Ad. §. 66. Hier komt d. Hl. Verfasser auf die Erklärung der vollkommensten Freyheit bey GOtt. Er erfordert zu einer Freyheit ohne alle Einschränkung a) eine Fertigkeit alles Gute und Böse auf das deutlichste zu erkennen: b) eine Fertigkeit, dieses erkante Gute

ohne

ohne den geringsten Widerstand zu wollen, und das erkante Böse rc. Hierzu erfordert er 1) eine richtige Erkäntniß des wahren Guten und Bösen, die allen Schein vermeidet. 2) Die allergenaueste Beobachtung der Grösse des Guten und Bösen. 3) Eine ohnunterbrochene Vorstellung des Guten und Bösen, sonst würde die Fertigkeit darinne nicht den höchsten Grad erreichet haben. 4) Daß das Wollen allezeit ein wahres Gut zum Gegenstand habe, und das Nichtwollen rc. 5) Daß das Wollen und Nichtwollen der Größe des Guten und Bösen gemäs sey. 6) Eine Fertigkeit, das erkante Gute ohne den geringsten Widerwillen zu wollen, und das erkante Böse rc. 7) Daß sich den Urtheilen des Verstandes von der Moralität keine sinnliche und dunkele Begriffe entgegen stellen rc. „Aus dieser Vorstellung, schliesset er endlich, wird man leicht begreifen, daß keine Creatur der allervollkommensten Freyheit fähig sey, sondern daß solche dem Höchsten Wesen allein beywohnen könne.

Ich merke dabey an: a) Gedachte Fertigkeit erfordert nicht allein den vollkommensten Verstand, der alles auf das ausführlichste erkennet, sondern auch die vollkommenste Regel, den vollkommensten Endzweck der höchsten Weisheit, wornach

nur das wahre Gute erkant, und von falschen unterschieden werden kan. h) Die hier erforderte Fertigkeit erfordert eine Vollkommenheit in allen Neigungen und Absichten eines Geistes, wovon der vollkommenste Endzweck wider die Regel seyn muß. Von dieser Vollkommenheit in den Neigungen, in der Liebe, in den Willen, ohne welche die wahre Freyheit und eine wahre Glückseeligkeit unmöglich, habe ich im Herrn und Knecht als eine Grundlehre hinlänglich gehandelt, davon ich aber weiter hier nicht gedenken kan. Es ist leicht begreiflich, wo bey einem Geiste widersprechende Neigungen und Absichten, als wie bey den Menschen insgemein, sich finden, daß da fast alle Gegenstände des Willens mit guten und bösen vermischet sind, und auf solche Weise ein Wille mit einem Widerwillen, und umgekehrt, verknüpft ist. Da aber GOtt das vollkommenste, das weiseste Wesen; so ist unmöglich, daß sich eine Unvollkommenheit in seinen Neigungen und in seinem Endzwecke finden kan. i) Wenn der vollkommenste Verstand mit gedachter Vollkommenheit in Neigungen und im Endzwecke verknüpft ist, das doch nothwendig seyn muß; ist aller Schein und

Betrug

Betrug im Guten und Bösen unmöglich. 2) Dies erfordert die Vollkommenheit in den Neigungen, sonst wäre sie keine Vollkommenheit. 3) Eine ohnunterbrochene Vorstellung der Moralität aller Dinge kan auch einem endlichen Geiste zukommen, wenn der Zusammenhang der Dinge nicht unendlich ist, und ich sehe auch ausserdem nicht, ob diese Erforderung nothwendig zur vollkommensten Freyheit sey. 4 und 5) Sind aus der Vollkommenheit in den Neigungen und im Endzweck begreiflich: und wo wir diese nicht bey GOtt annehmen; so können diese Erforderungen ungeachtet seines unendlichen Verstandes und Willens bey ihm fehlen. 6 und 7) Alle Vermengung des Wollens und Nichtwollens entstehet aus der Unvollkommenheit in den Neigungen und im Endzweck: weil aber solche nicht bey GOtt, wegen seiner nothwendigen Vollkommenheit darinne, statt haben könne; so kan auch kein Wille und Nichtwille bey GOtt in Ansehung einer Sache statt finden. Die dunkeln und undeutlichen Vorstellungen haben keine Statt bey der Vollkommenheit in den Neigungen.

Nach meinem Begrif hat GOtt die höchste und vollkommenste Freyheit, 1) wegen seiner höchsten Weisheit, vermöge welcher er den vollkommensten Endzweck, der also ohne alle Widersprüche und Unvollkommenheit seyn muß, nothwendig hat. 2) Weil alle seine Neigungen oder seine Liebe und Wille mit diesem Endzweck auf das genaueste übereinstimmen, und also darinne die höchste Vollkommenheit herrschet. 3) Weil er wegen seiner vollkommensten Weisheit seinen Endzweck, seine Neigungen erfüllen kan, und erfüllet. So weit dieses nicht wäre, würde es ihm an Weisheit oder an Vollkommenheit seines Endzwecks und seiner Neigungen fehlen, welches aber mit dem vollkommensten Wesen nicht bestehen kan. Weil derjenige eine wahre Freyheit besitzet, so weit er einen wahren Endzweck hat, und solchem gemäs handeln kan: und weil derjenige eine vollkommene Freyheit, eine Freyheit in allem besitzet der seinem wahren Endzweck in allem gemäs leben kan; so besitzet GOtt unstreitig die höchste oder eine unendliche Freyheit, weil er einen unendlich vollkommenen Endzweck hat, und solchen ohne alle Hinderniß auf das genaueste erfüllet. Ob nun gleich ein endlicher oder erschaffener Geist auch einen wahren Endzweck haben kan, nemlich so weit derselbe mit dem Göttl. übereinstimmet: so ist aber derselbe 1) nicht unendlich, und

2) er

2) er ist nur deßwegen ein wahrer Endzweck, und ist nur dadurch zu erfüllen, und das Subject hat nur dadurch eine wahre Freyheit, weil derselbe mit dem Göttl. übereinstimmet. Hieraus ist der Unterscheid der wahren Freyheit eines endlichen und des unendlichen Geistes zu urtheilen. Ein endlicher Geist aber, dessen Endzweck nicht mit dem Göttl. übereinstimmet, hat vermöge obigen eigentlich keine Freyheit, oder nur eine falsche, eine natürliche Freyheit, eine Willkühr.

Ad. §. 70. Nun kommet d. Hl. Verfasser auf die Betrachtung der Freyheit des Menschen in einem vierfachen Zustande desselben, womit er seine Schrift endiget. Er ziehet erst dieselbe in seinem Stande der Unschuld in Betrachtung.

„Im Stande der Unschuld war der Mensch, „saget er, mit einer sehr grossen oder vollkomme„nen Freyheit versehen: Denn GOtt hatte ihm sein „Ebenbild anerschaffen. Und worinnen bestunde „dieses? 1) In einer grossen Weisheit des Ver„standes. Ich verstehe dadurch eine Fertigkeit alle „Dinge deutlich und richtig zu erkennen, die ihm „zu seinem Endzweck zu wissen nöthig waren. Er „besaß also nicht allein alle erforderliche Grund„sätze, sondern auch eine Fertigkeit des Verstan„des, nach denenselben zu urtheilen und zu schlies„sen. Er samlete sich immer mehr und mehr „nützliche Erfahrungen und allgemeine Wahr-

 „heiten

„beiten. Er hatte noch keine Vorurtheile ange„nommen, und keine falsche Schlüsse gemacht. „Und welches waren denn die Gegenstände dieser „seiner Erkäntniß? Ohne Zweifel war der erste „und vornehmste GOtt selbst. Denn da er zur „Ehre GOttes erschaffen worden; so mußte er „auch vorzüglich die Fertigkeit besitzen, GOtt zu „erkennen. Hiernächst waren auch seine Pflich„ten gegen GOtt ein sehr beträchtlicher Gegen„stand seiner Erkäntniß. Und wie hätte er diesel„ben erfüllen können, ohne solche zu erkennen?

1) Der Hr. Verfasser hätte billig zum ersten Hauptstücke des Ebenbildes GOttes ein vollkommen Herz, daß nemlich mit der wahren Liebe gegen GOtt, mit Gerechtigkeit angefüllet war, machen sollen: denn ohne dieses konte er den wahren Endzweck, den Göttlichen Endzweck nicht zu seinem Endzwecke haben. Die Weisheit bestehet nicht blos in einer deutlichen Erkäntniß der Dinge, sondern hauptsächlich darinne, daß sie einen wahren Endzweck, und folglich wahre Absichten heget: sonst müßte ein gründlich Gelehrter allezeit ein Weiser seyn, da er doch ofte bey seiner grössern Einsicht vor andern Menschen ein desto grösserer Bösewicht ist. Die Teufel haben ohnfehlbar, wie schon gedacht, eine so

grosse Erkäntniß GOttes und der Welt als die Heiligen, aber sie sind deßwegen doch Teufel: sie sind deßwegen nicht Weise, sondern Narren, weil sie GOtt nicht lieben, sondern hassen, und also einen ganz widersprechenden Endzweck haben. Es kan einer alle mögliche Grundsätze einer allgemeinen Erkäntniß besitzen, und der vollkommenste Logiker seyn, und ohne Vorurtheile denken, auch lauter richtige Schlüsse machen, aber dennoch bey diesen allen die größte Thorheit und Narrheit heegen, weil nemlich sein Geist mit lauter verkehrten, falschen und widereinander laufenden Neigungen angefüllet ist: und dieses hat statt, wenn er GOtt nicht von Herzen liebet, und den Göttl. Endzweck nicht zu seinem Endzweck hat. Er kan die Wissenschaft aller Dinge besitzen, sie auf den Göttlichen Endzweck den er auch weiß, beziehen, ihre Güte darnach bestimmen, wie sonder Zweifel bey den Teufeln: aber wenn er einen Endzweck hat, der dem Göttl. entgegen, wenn also sein Geist oder sein Herz an Liebe gegen GOtt blos ist, oder wenn er wohl gar einen Haß gegen ihn empfindet; so beurtheilet er auch alle Dinge vermöge seiner grossen Wissenschaft nach seinen eigenen End-

zweck, und nach diesem will er sie und verabscheuet sie, wie sie solchem gemäß oder entgegen sind. Ferner/alle Geister sind zum Endzweck GOttes erschaffen, aber sie erkennen Gott deßwegen nicht: und wenn sie ihn auch erkennen, deßwegen handeln sie seinem Endzweck nicht gemäs, wie aus obigen klar. Endlich können die Teufel auch die Pflichten erkennen, die ein Geist GOtt schuldig ist: ja sie können wissen, daß ein Geist nur durch deren Erfüllung und Beobachtung glückseelig werden kan: ja sie sind sehr beträchtliche Gegenstände ihrer Erkäntniß, und die vornehmsten: aber weit gefehlet, daß sie solche deßwegen beobachten solten. Ihre Eigenliebe, ihre Creaturliebe, dadurch sie sich selbst vergöttern, und von der sie sich nicht losreissen können, weil sie nicht Meister über ihre Natur/ und ihre Eigenliebe sich nicht selbst der Tod seyn kan, versetzet sie in einen unendlichen Haß gegen GOtt, und sie empfinden darinne ein Vergnügen, wenn sie gegen die GOtt schuldigen Pflichten handeln/ und handeln können.

2) „Man muß daraus schliessen, fähret er fort, „daß der Mensch im Stande der Unschuld in einem eben so grossen Maas die Wissenschaft der „Bewegungsgründe gehabt habe, die ihm sowol

„zur

„zur Ausübung der unmittelbaren Pflichten gegen „GOtt, als zu andern guten und ihren heilsamen „und nützlichen Handlungen erwecken und antrei„ben konte ꝛc. Und wie war es auch möglich in die„sem Stück unwissend zu bleiben, da er eine so „herrliche Erkäntniß GOttes und seiner Werke „hatte? Beydes war eine unerschöpfliche Quelle „der schönsten und mächtigsten Bewegungsgründe „zu heiligen und tugendhaften Handlungen. Was „für grosse Ursachen, GOtt zu lieben, zu fürchten „und zu ehren fand er nicht in der Betrachtung „seiner Eigenschaften, seiner unendlichen Güte, „Weisheit, Macht, Heiligkeit und Gerechtig„keit.

Wenn wir hier nicht aufs neue zum Voraus und zum Grunde setzen, daß der Mensch den Göttl. Endzweck zu seinem Endzweck gehabt, oder daß sein Herz von der wahren Liebe GOttes belebet; so fallen alle die Gründe dHl. Verfassers in ein Nichts: Denn wär dieses nicht, was ich voraus setze; so konten unmöglich die wahren Bewegungsgründe Bewegungsgründe bey ihm abgeben. Und die Erkäntniß GOttes und seiner Werke, die er hatte, und wenn wir solche noch tausendmal grösser annehmen, als sie gewesen, konte nicht die wahren Bewegungsgründe ohne gedachte Voraus-

setzung

setzung bey ihm erwecken, wie aus kurz vorhergehenden schon klar ist. Nicht mehr konte er dadurch GOtt zu lieben, zu fürchten, und zu ehren angetrieben werden, wenn er erwähnte Eigenschaften GOttes, die die Teufel auch erkennen, deutlich wahrnehmen.

3) „Mit diesem vortreflichen Licht des Verstandes, sagt er weiter, war denn eine grosse „Fertigkeit des Willens verbunden, den practischen Urtheilen des Verstandes willig zu folgen.„ Wenn wir hier wieder nicht die Uebereinstimmung des Endzwecks des Menschen mit dem Göttl. zum Grunde setzen; so war an keinen Gehorsam des Willens zu gedenken, den er den Urtheilen des Verstandes hätte liefern sollen, wie aus No. 1. 2. bereits klar. DHl. Verfasser will hier ferner dem Verstande eine völlige Herrschaft über den Willen geben, und diesen zu einer Pflicht machen, jenen zu gehorchen. Ich sage dazu, Nein: Der Verstand kan sich gar keine Herrschaft über den Willen anmassen, sondern ist nur vielmehr ein geschäftiger Bedienter des Willens, der ihm auf seinen Wegen das nöthige Licht vorträget, daß er nicht fallen und stolpern soll. Ingleichen saget

get d. Hl. Verfasser: „Eben diese Unter„würfigkeit des Willens unter die Urthei„le des Verstandes ist die wahre Heilig„keit der Seele ꝛc. Hierzu sage ich wieder, Nein: Die Gründe sind aus obigem klar: Die wahre Heiligkeit des Menschen bestünde darinne, daß er den Göttlichen Endzweck zu seinen Endzweck hatte, und dadurch GOtt von ganzen Herzen liebte ꝛc. Dadurch genoß und besaß er alle wahre Güter, und eine wahre Glückseeligkeit, und war von allen Uebeln und allen Beleidigungen frey, welches der Charakter der Heiligkeit ist. Er war auch ausserdem nicht im Stande nach dem Göttl. Gesetze zu leben, und eine Gerechtigkeit zu besitzen.

4) a) „Bey allen diesen Vorzügen fehlete „es dem ersten Menschen nicht, sind die „Worte d. Hl. Verfassers, an den untern „Seelenkräften. Er hatte sinnliche Be„griffe und Begierden: Er hatte ein sinn„liches Vergnügen und Mißvergnügen. „b) Und weil es nicht wohl möglich ist, „daß die sinnlichen Vorstellungen allemal „mit den Urtheilen der Vernunft überein„stimmen; c) so konte sich der Mensch

„nach

„nach den Sinnen etwas als gut vorstel„len, wovon er nach seiner Vernunft ganz „anders urtheilte. d) Die verbotene Frucht „kan hier zum Beweise dienen ꝛc. Obwol a) unläugbar; so folget doch nicht b) daher. So lange der Mensch im Stande der Unschuld war; so lange war er ein moralischer Herr über seine sinnliche Begierden: Sinnen und Einbildungskraft stunden unter der vollkommenen Herrschaft seiner Vernunft und seines Willens. Also wird c) auch geläugnet. Seine Sinne und Vernunft waren in seinem seeligen Zustande völlig übereinstimmend, doch so, daß die erstere nach der andern sich richteten. d) Ist von der Meynung d. Hl. Verfassers kein Beweis: Denn sobald der Appetit bey dem Menschen nach dem Apfel aufstieg, um GOtt gleich zu werden, nicht weil der Apfel so schön aussahe; so war es ein gewisses Zeichen, daß seine Vernunft den Schwindel bekommen, und daß die Regungen einer Creaturliebe sich den Regungen der Liebe gegen GOtt entgegen zu setzen anfiengen, daß er ein ander Ziel seiner Handlungen und Neigungen, nemlich ein anderer Endzweck, in seinem Herzen sich auffstecken wollte.

5) Hieraus, saget hier d. Hl. Verfasser, lässet sich leicht der Schluß auf die Freyheit

heit des Menschen im Stande der Unschuld machen ꝛc. Allein aus No. 1. 2. 3. 4. ist offenbar, daß ohne beygefügte nähere Bestimmungen sich keine Vollkommenheit des Menschen, und also auch seiner Freyheit gedenken lasse.

Ich will hierbey mit wenigen meine Gedanken sagen, worinne die Freyheit des Menschen im Stande der Unschuld bestanden. Wie er sich nach dem Fall selbst liebte, so liebte er Gott im Stande seiner Unschuld, nemlich von ganzem Herzen, von ganzer Seelen, von ganzem Gemüthe, und die Liebe gegen alle liebenswürdige Geschöpfe und gegen sich selbst hatte erst aus der wahren Liebe gegen GOtt ihren Ursprung. Dadurch hatte er einen Endzweck und einen Willen mit GOtt, und war mit demselben auf das genaueste vereiniget. In allen war dergestalt seine Liebe befriediget, sein Endzweck, sein Wille, seine Absichten sahe er in allen erfüllet, weil nemlich dieselbe mit der Liebe, dem Endzweck, dem Willen GOttes genau übereinkamen. Nichts war ihm dergestalt im Wege, seinen Willen, seinen Neigungen, seinem Endzweck gemäs zu leben, da er auch die dazu erforderliche Erkäntniß besaß, wodurch er

also eine wahre Freyheit hatte. Und wie aus der Erfüllung des Endzwecks, des Willens, der Befriedigung der Liebe und der Neigungen eines Geistes seine Glückseeligkeit unstreitig entstehet; so war die wahre Glückseeligkeit desselben eine nothwendige Folge seiner wahren Freyheit. Wir können allezeit sicher schliessen, wer eine Freyheit geniesset; der ist auch glückseelig: und wer glückseelig ist, der lebet auch in einer Freyheit. Diese Freyheit und Glückseeligkeit entfernte ihm von allem Uebel, von aller Beleidigung, wodurch er auch heilig war, welche Eigenschaft er auch in genauer Vereinigung mit GOtt besaß. Durch diese Vereinigung in der Liebe, im Endzweck mit GOtt war er auch aller andern Göttl. Eigenschaften/ der Weisheit, Gerechtigkeit ꝛc. theilhaftig, so weit es seine wesentlichen Einschränkungen erlaubten, und war folglich ein Ebenbild GOttes, ein Bild GOttes im Migniature.

Ad §. 71. Hier komt d. Hl. Verfasser auf die Freyheit des Menschen im Stande der Sünde. §. 72 saget er: „In Absicht auf „das geistl. Gute hat der Mensch gar kei„ne Freyheit. Das Evangelium saget

„uns

„uns / daß dieses der Glaube an Christum
„sey. Er hat kein natürlich Vermögen /
„Christum / sein Verdienst zu begehren,
„seine Zuversicht darauf zu setzen, und
„seine Seele dadurch zu beruhigen. Ferner /
„hat der Mensch keine Freyheit zu glauben;
„so hat er auch keine Freyheit, gute Wer-
„ke zu thun: Kurz der natürliche Mensch
„hat keine Freyheit an Christum zu glau-
„ben, GOtt zu lieben und zu fürchten rc.“
§. 73. suchet er dieses zu beweisen. Er
saget: „Nun ist der Mensch der Freyheit
„beraubet worden durch die Erbsünde:
„denn zu diesem Uebel, daß ein so grosses
„Verderbniß in der menschlichen Seele an-
„gerichtet, gehöret 1) die Finsterniß des
„Verstandes. Der Mensch verlohr durch
„die Sünde das Göttl. Ebenbild / und mit
„demselben das Licht der Weisheit: 2) die
„Bewegungsgründe GOtt zu lieben und
„zu fürchten. Soll er mit Bewegungs-
„gründen GOtt zu lieben aufs neue ver-
„sehen werden; so muß er von dem Werke
„der Erlösung dergestalt überzeuget seyn /
„daß er fest glaube, er selbst sey durch Chri-
„stum erlöset / und wieder zu einem Kinde
„GOttes gemacht worden. 3) Am aller-
„meisten aber muß man den Mangel der

„Freyheit in geistlichen Dingen in einem
„Unvermögen des Willens suchen. Dies
„ist ein Unvermögen, den Urtheilen des
„Verstandes zu folgen, ein Mangel der
„disposition, durch die erkanten Ursachen
„sich zum Guten lenken zu lassen: eine an-
„gebohrne, und durch die Uebung befestig-
„te Fertigkeit, gerade das Gegentheil zu be-
„gehen, und daran seinen Wohlgefallen
„zu haben: Eine Fertigkeit, die, weil sie
„von den Eltern auf die Kinder fortgepflan-
„zet worden, eine hypothetische Nothwen-
„digkeit, und folglich eine Unmöglichkeit
„ist, das wahre Gute zu wollen. Wenn
„der Mensch also gleich weiß, daß der Sohn
„GOttes ihm erlöset habe, daß er ihm die
„Vergebung der Sünden, die Gerechtigkeit
„erworben ꝛc; so kan er doch Christum und
„sein Verdienst nicht auf eine thätige und
„wirckſame Weise begehren. Man muß
„hier bedenken, daß eine Wirkung nur aus
„ihrer Ursache erfolgen kan, wenn keine
„Hinderniß darzwischen tritt. Ein solches
„Hinderniß ist hier: denn es fehlet dem
„Willen an einer natürlichen Disposition,
„das ist an einer hypothetischen Fähigkeit,
„durch dergleichen Vorstellungen gelenket
„zu werden.

Gegen

Gegen die Gedanken des Hrn. Verfassers §. 72. habe ich nichts einzuwenden, aber wohl gegen seine Beweisgründe §. 73. Durch die Sünde verlohr der Mensch das Ebenbild GOttes, und vornemlich seine Liebe gegen GOtt, und trennete sich also auch im Endzweck von demselben. Allein dieses Ebenbild gieng eben nicht durch die Finsterniß in seinem Verstande verlohren. Die Teufel haben wohl ihre Erkäntniß nach ihrem Fall behalten, und sind dennoch Teufel / weil sie sich im Endzweck, in der Liebe, im Willen GOtt entgegen setzten. 2) Durch gedachten Verlust der wahren Liebe gegen GOtt giengen auch die wahren Bewegungsgründe verlohren, wie aus dem obigen ad §. 70. zu urtheilen. Der Herr Verfasser setzet die Bewegungsgründe GOtt zu lieben auf das Werk der Erlösung / oder auf den Glauben an Christum. Allein der Mensch kan den Werth der Erlösung nicht erkennen, er kan an Christum nicht eher glauben, bis er seinen verderbten Zustand, und sein Elend, worinne er sich als ein Sünder befindet, erkant hat. Dieses kan nicht eher geschehen, als bis

er seine Ungerechtigkeit gegen GOtt lebendig einsiehet. Dieses kan nicht eher geschehen, bis er eine wahre Liebe gegen GOtt in seinem Herzen empfindet, und sein erleuchteter Verstand die höchste Liebenswürdigkeit GOttes erkant hat: und dieses kan nicht eher geschehen, als bis der Geist GOttes in ihm wirket. 3) Weil der Mensch als Sünder einen andern Endzweck als GOtt hat, da er sich selbst so liebet, wie er GOtt lieben soll; so sind ihm in diesem Stande alle wahre Güter ein Eckel, und was wider GOtt ist, ist ihm eine Lust, weil nemlich sein Endzweck, die Regel, nach welcher er alle seine Güter und Uebel schätzet, dem Göttl. Endzweck entgegen ist. Er kan also keinen Willen in geistlichen Dingen haben. Er kan also auch seine Heilsgüter nicht lebendig verlangen und begehren.

Ad §. 74. Der Hr. Verfasser machet hier den Einwurf: Wenn dem natürlichen Menschen im Geistlichen die Freyheit also fehlen sollte; so würde er in Absicht auf den Glauben, auf die Liebe GOttes kein freyes Wesen seyn, und

als=

alsdenn keine freye und moralische Veränderungen, sondern nur erzwungene, weder gute noch böse Handlungen begehen können: Man würde dieses für eine gefährliche Folge ansehen. Er beantwortet denselben, und zeiget §. 75. den Beyfall alter Gottesgelehrten in Ansehung dieser Lehre.

Ad. §. 76. Hier handelt der Herr Verfasser von der Freyheit des natürlichen Menschen in Absicht auf natürliche Güter, und gestehet ihm solche ein, welche er eine zufällige nennet. Wie aus obigem erhellet; kan ihm solche nicht geläugnet werden, wenn man darunter eine falsche und eigentlich keine wahre Freyheit verstehet. Die natürliche Güter sind auch wahre, wenn sie es nach dem Endzweck GOttes sind: ausserdem sind alle natürliche Güter falsche und Scheingüter, weswegen dem Menschen keine Freyheit eigentlich in Ansehung derselben beygeleget werden kan.

Ad §. 81. Hier komt der Herr Verfasser auf die Freyheit des Menschen im Stande der Gnaden. „Nun ist gewiß, saget er, 1) daß der „Verstand durch die Wiedergeburt erleuchtet

„werde„. Es ist zwar dieses ausser Zweifel: allein durch diese Erleuchtung erkennet er nicht die wahre Mittel und die wahre Güter: Er erkennet dadurch nicht den Werth des Verdienstes Christi, wie doch der Herr Verfasser will, wo nicht zugleich durch eben die Göttliche Kraft die wahre Liebe gegen GOtt in ihm entzündet worden. Wenn diese da ist, und wenn sie durch den erleuchteten Verstand begleitet wird, ist alles da, was den neuen Menschen ausmachet.

Nr. 2. Saget der Hr. Verfasser: „Durch die „Wiedergeburt wird auch der Wille mit neuen „Fähigkeiten und Fertigkeiten versehen, daß er „den richtigen Urtheilen des Verstandes, und „den erkanten Bewegungsgründen folget ꝛc. Dieses wird auch nicht geläugnet, aber was bey No. 1. voraus gesetzet wird; das muß hier auch voraus gesetzet werden.

Nachdem der Hr. Verfasser mit Grunde §. 85. gedenket, daß die Freyheit eines Wiedergebohrnen niemals so vollkommen werde, als sie im Stande der Unschuld gewesen; so handelt er §. 86. von der Freyheit im Stande der Herrlichkeit und saget, daß diese nicht allein werde so vollkommen werden, als im Stande der Unschuld, sondern daß sie auch auf einen weit höhern Grad steigen würde.

1) Werden, spricht er, die gerechten Seelen GOtt schauen. Unter diesem verstehet er, wie ordentlich, eine so vollkommene deutliche Erkäntniß GOttes, die eine vernünftige Creatur haben kan.

2) fäh-

2) fähret er fort: „Sie wird vollendet durch die „vollkommenste Heiligkeit des Willens: denn die „abgeschiedene gläubige Seele wird sogleich von ih„rer Erbsünde gereiniget, wodurch die Gegenursa„chen wegfallen, welche die Vollkommenheit des „Willens im irrdischen Leben hindert„ rc.

Weil der Mensch in diesem Leben das natürliche nicht völlig ablegen kan; so kan er auch GOtt nicht so vollkommen lieben, als er sollte, und den Göttl. Endzweck nicht völlig annehmen, und den seinigen nicht völlig ablegen. Allein nach einer glücklichen Verlassung seiner irrdischen Hütte lässet er alles dasjenige zurück, was ihn an dieser Vollkommenheit hinderte. Indem er nun in diesem Zustande GOtt vollkommen liebet, und seine Erkäntniß von GOtt dabey weit mehr Klarheit erhält, oder so viel als er nur fassen kan; so erlanget er auch eine vollkommene Freyheit, nemlich, die sich auf alle seine Neigungen und Handlungen erstrecket; er wird von allen Verbindungen, von aller Sclaverey frey. Weil seine Liebe und sein Wille nunmehro die Liebe und der Wille GOttes selbst worden; so handelt er auch aus lauter solchen Bewegungsgründen, die der Liebe und dem Willen, dem Endzweck GOttes die gemässesten sind. Er besitzet dadurch eine Heiligkeit, Gerechtigkeit, und Seeligkeit. Allein ohne völlige Ablegung der Creaturliebe, und ohne eine vollkommene Vereinigung seiner Liebe und seines Endzwecks mit dem Göttlichen, kan ihm das Anschauen GOttes keine Freyheit

heit geben, noch kan ohne solche eine Heiligkeit seines Willens bey ihm entstehen, der nur aus wahren Bewegungsgründen handelt, auch nur gegen wahre Güter geneigt ist, welches ans obigen sattsam zu urtheilen. Es hätte dieses der Herr Verfasser hier auch billig voraus setzen sollen.

Haupt-Errata, welche sich in dieser Schrift eingeschlichen:

Pag. 4. lin. 6. Vorr. anstatt andere, ließ: nur.
- 8. - 19. an statt H. ließ: Pfund.
- 9. - 3. anstatt habe, ließ: hebe.
- 10. - penult. an statt und ihrer Relative zum Endzweck; ließ: aus ihrer Relation zum Endzweck.
- 13. - 23. anst. zeiget, ließ: zwinget.
- 17. - 2. anst. nun ließ: um.
- - - 4. ließ allein sehen wollten.
- 26. - 22. anst. eigenen Verderben, l. Verderben.
- 30. - penult. anst. aber niemahlen ließ: aber wir machten.
- 42. - 16. anst. das Gute und Böse handeln, ließ: des Guten und Bösen handele.
- 45. - 26. anst. veränderlich, ließ: unveränderlich.
- 53. - 29. anst. §. 50. ließ: §. 59.
- 57. - 13. anst. von Herr, ließ: der Herr.
- 60. - 2, wie auch l. 9. anst. rechtschaffener, ließ: erschaffener Geist.
- 76. - 7. anst. wahrnehmen, ließ: wahrnahm.
- 76. - 17. anst. liefern, ließ: leisten.
- 78. - 26. anst. ein anderer, ließ: einen andern.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Die unendliche Sclaverey Gottes und der gesunden Vernunft bey Schubart

Frankfurt u.a. 1764

Ph.pr. 818#Beibd.5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041300-9
VD18 14890690-001